والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام
الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية
مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما

وبعد فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين
العين والاثر في معالمه الافكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري
انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي
يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل
علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق
مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم
وكم شرحوا منه مجملا ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة
الى سنن الصواب من مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف بتجاوزه النهاية
وايضاح يحل من قواعد المشكل وبيان يكشف عن سرائره المعضل وتهذيب
يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو بانارة
مسالكه عن الشرايع ظلمات الشك والوهم وذكرى بدروس مقنعة في تلخيص الخلاف
والوفاق وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب في الآفاق ومهذب جمل يبعث في مختلف

الاحكام بكامل الانتصار ومعتبر مداركه يحسم مواد النزاع من صحيح الآثار وملقه

روض يتاح لتمهيد اصوله الجنان وروضة تدهش بارشاد فروعها الاذهان

فنشكر الله سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله

علينا ان اهلنا لاقتفاء آثارهم احببنا الاسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله

تعالى في تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجددنا به

معاهد المسائل الشرعية واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه

تحرير الفروع بتهذيب الاصول وجمعنا به تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة

الى الطباع وتقريرات مقبولة عند السماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا

اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه

الكريم وان يضاعف الميزان بهديه حين تضل الافهام الى المنهج القويم ويثبتني حيث

تزل الاقدام على الصراط المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة

والغرض من المقدمة منحصر في مقصدين **المقصد الاول** في بيان

فضيلة العلم وذكر نبذة مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه

على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله

اعلم ان فضيلة العلم والارتفاع بدرجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه في سلك الضروريات

مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشيا في هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما هو اكبر الغرض فان الاستيفا في ذلك يفضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة العقلية فهي ان المعقولات تنقسم الى موجود ومعدوم وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم اشرف المعقولات

فصل واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك في مواضع منه الاول قوله تعالى في سورة العلق وهي اول ما نزل على نبينا صلى الله عليه وآله في قول اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل في وجه التناسب بين الآي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة وآخر حاله وهي صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة

فكانه سبحانه قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في
اخره الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات
ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية فانه سبحانه جعل العلم علة
لخلق العالم العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله سبحانه ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب الخامس قوله تعالى انما
يخشى الله من عباده العلماء السادس قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة
واولوا العلم السابع قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم الثامن
قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تعالى
يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى مخاطبا
لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم امره مع ما آتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني
علما الحادي عشر قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر
قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون **فصل** واما
السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا
منهم السيد الجليل نور الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله

٧

نا ابيه والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس الله روحهما السيد

العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين الهاشمي بحق روايتهم اجازة عن والدي

السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه

الاجل نور الدين علي بن عبد العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن

الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي ابن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن

الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل

القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي

الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده عن الشيخ

الامام المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن

الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن

حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد

بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله

بن ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن

جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلم

قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله

الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن صح

به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه ليستغفر

اى تضعها لتكون وطاء له اذا مشى وقيل هو بمعنى التواضع

لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد

كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء لم يورثوا

دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ

المفيد محمد بن محمد النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه

القمي عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس

بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة

قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه الصلوة والسلام تعلموا العلم فان تعلمه

حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله

لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة

وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما

لانه يقطع حجتهم كما ان السلاح يقطع شوكتهم صالح

يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة

في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلاتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار

من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة

الاخيار في الدنيا والآخرة وبالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد

بالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه
يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء **فصل** ورويناه بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن
علي بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن
زيد عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله طلب العلم فريضة
على كل مسلم ومسلمة الا ان الله تعالى يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد
بن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة الثمالي عن ابي
اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين عليه السلم يقول ايها الناس
اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب
المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه لكم والعلم مخزون عند
اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى
عن محمد بن خالد عن ابي الحسن البختري عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان العلماء
ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما اورثوا احاديث من
احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه
فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وتاويل الجاهلين
وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلم

الاهتمام بمضمونها ودلالة على ان له شان عظيم ... بالغة من وجوه شتى ... والبغاة الطلبة من بغاه اذا طلب صالح

قوله عليه السلام في كل خلف عدولا ... ان العصر لا يخلو من حجة والروايات الدالة عليه اكثر من ان يحصى وقد يستدل بهذا الخبر على حجية الاجماع صالح ره

قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الى التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلم قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلم رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشدد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم رفعه الى ابي عبد الله عليه السلم ح وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل القزويني عن

احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله عليه السلام قال

طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف

يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ

ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع و

تخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب

الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للا

غنياء من دونهم فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من

آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كابة وحزن وسهر قد تحنك في

برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه

عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه

يوم القيمة امانه عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن ابرهيم

عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم

بن قيس قال سمعت امير المؤمنين عليه الصلوة والسلم يقول قال رسول الله صلى

الله عليه واله منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا

على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب و

حكايته و
اعوذ بالله ان
اكون من الجاهلين بعبه
قوله وفي نسخة ما هزؤا والمراء بكسر الميم
مصدر ماريت الرجل ومارية مراء اذا جادلته
الفقه هنا العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية

[illegible]

بقدر الحاجة وسد الجاعة بركان فاصبر الحرص فالامر
ومراتب الاذمان غير محصورة وولد جانب الحرص و
الجمال غير سعد وقد فكلما بلغ الى مرتبة ابتغى
الحرص والامر مرتبة اخرى فوقها
وهكذا الى ان يهلك
ملا صالح
فانه ساقة العلوم ادسع من ان يكون حوله عقول البشر وشانه في المعارف ارفع من ان
يطير فوقه طائر النظر كما دل عليه قوله سبحانه وفوق كل
ذي علم عليم فلما حصل مرتبة تشوق لتحصيل مرتبة
اخرى وهكذا ودونها ملا صالح

بواحج ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن
الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن احمد بن عائذ
عن ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن
له في الآخرة نصيب ومن اراد به خير الآخرة اعطاه الله تعالى خير الدنيا والآخرة ح
عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني عن المنقري عن حفص
بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رايتم العالم محبا لدنياه فاتهموه على
تسليم دال كاسوه فلا الانس شياطين هو لص بر البلاد الا ان يا اخرس نبي الله
دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله تعالى الى داود لا تجعل بيني
وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق
عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي عن
قلوبهم ح عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن
ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر عليه السلام قال من طلب العلم ليباهي به
العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوء مقعده من النار
ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها **فصل** روينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد
نفعنا الله من الزهراء عليهم السلام
محمد بن محمد بن نعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه عن علي بن احمد
بن موسى الدقاق رضي الله تعالى عنه قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال

فائدة روى ثقة الاسلام في الكافي باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قالت الحواريون لعيسى يا روح الله من نجالس قال من يذكركم الله رؤيته ويزيد في علمكم منطقه ويرغبكم في الآخرة عمله

وفي بعض الاخبار الاكل المرء سماع نقصان النغالي عيب فليصيب يتشبهون الاكل يوم القيمة في زمرة الفقراء

حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا اسماعيل
بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن
ابي طالب عليهم الصلوة والسلم قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه
وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسئله
عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا
وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له
عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله بانك قصدته
وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل
انما جعلك قيما لهم فيما اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم
الناس ولم تخرق بهم فلم تضجر عليهم زادك الله عز وجل من فضله وان انت منعت
الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان
يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك. وبالاسناد عن المفيد عن احمد
بن محمد بن سليمان الرازي قال حدثنا موسى بن علي بن الحسين السعدآبادي
القمي قال حدثنا محمد بن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر
الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلم قال كان علي عليه السلم يقول ان من حق

العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم
جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينيك ولا
تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته
فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم
اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله تعالى واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة
لا يسدها شيء الى يوم القيمة **فصل** يجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه
في حق العالم اكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي صلى الله عليه واله
وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن وليجعل له حظا وافرا من الطاعات
والقربات فانهما تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد
روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس
الهلالي قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يحدث عن النبي صلى الله عليه واله وسلم
انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه
فهذا هالك وان اهل النار ليتاذون من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل
النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله تعالى فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله تعالى

فادخله الجنة وادخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع
الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الاخرة عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلم قال
العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا
ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد
القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلم قال
ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه
عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هاشم بن البريد
عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين عليهما السلم فسئله عن مسائل فاجاب ثم عاد
ليسئل عن مثلها فقال علي بن الحسين عليهما السلم مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم
ما لا تعملون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم
يزدد من الله تعالى الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن
ابيه رفعه قال قال امير المومنين عليه الصلوة والسلم في كلام له خطب على المنبر
ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل
الحاير الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على

العالم المتبع من علم منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر

لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في

الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه

يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن علي بن محمد عن سهل

بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله

عن آبائه عليهم السلام قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا رسول

الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال

الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره **فصل** وروينا

بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن

الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام

يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن

طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم وعنه عن علي

بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن

مغيرة النصري عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل انما يخشى الله

من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدق قوله فعله ومن لم يصدق

قوله فعله فليبس بهالم عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن
اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابيعبد الله عليه السلم
قال قال امير المومنين عليه الصلوة والسلم الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم
يقنط الناس من رحمة الله ولم يومنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله
ولم يترك القران رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة
ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه عنه عن
علي بن ابرهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معوية بن وهب عن
ابيعبد الله عليه السلم قال كان امير المومنين عليه السلم يقول يا طالب العلم
ان للعالم ثلث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلث علامات ينازع
من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله
الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب
عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول كان امير المومنين عليه الصلوة والسلم
يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فراسه التواضع وعينه البراءة من الحسد
واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشيا

[illegible]

والأمور وبه الرحمة ومجلبة زيادة العلماء وهمة السلامة وحكمة الورع ومستقر
النجاة وفائدة العافية ومركب الوفاء وسالم لين الكلمة وسيف الرضا وقوس
المداراة وجيش محاورة العلماء ومالة الأدب وذخيرة اجتناب الذنوب وزاده
المعروف ومأواه المواضع ودليله الهدى وقد روينا في معتبر الأخبار عنه عن علي بن ابرهيم
عن ابيه عن القسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث
قال قال ابو عبد الله عليه السلم من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت
السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله **فصل** ولما ثبت ان كمال
العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان
مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به تعرف اوامر الله تعالى فتمتثل ونواهيه فتجتنب
ولان معلومه اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو
الناظم لأمور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمد بن
يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى
عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطي عن ابرهيم بن عبد
الحميد عن ابي الحسن موسى عليه السلم قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله
المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة

فقالوا اعلم الناس بانساب العرب ووقائعها وايام الجاهلية والاشعار العربية
قال فقال النبي صلى الله عليه واله ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه
ثم قال النبي صلى الله عليه واله انما العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة او سنة
قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن
علي الوشاء عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا اراد الله بعبد خيرا
فقهه في الدين عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى
عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر عليه السلم قال ان الكمال كل الكمال التفقه
في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلم قال
ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه عنه عن علي بن
ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا
مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء عنه عن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن
جعفر عليهما السلم يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملئكة وبقاع الارض
التي كان يعبد الله تعالى عليها وابواب السماء التي كان الاسلام كحصن سور المدينة

يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام

لهما وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن احمد بن محمد
بن سليمان الزراري عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله
البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي
عبد الله عليه السلم قال لحديث في حلال وحرام تاخذه من صادق خير من الدنيا
وما فيها من ذهب وفضة وبالاسناد عن احمد عن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد
عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ان لي ابنا قد احب ان
يسألك عن حلال وحرام ولا يسألك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسأل الناس عن
شيء افضل من الحلال والحرام **فصل** الحق عندنا ان الله تعالى فعل الاشيا المحكمة
المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرفها في العالم السفلي من الاجسام
فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا
انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو
النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد وان يكون عائدا الى
العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي دفع الالام
على المجاز يطلق اسم النفع الا على ما تقدم منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد
هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلا بد ان

يكون

يكون الغرض شيئاً اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم
المطالب في انفس المواهب لم يكن مبذولاً لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق
وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا
العلم فكانت الحاجة ماسة اليه في تحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد
السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان
عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلم
قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا في الدين وعنه
عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي
بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول تفقهوا في الدين فانه من
لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين و
لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعنه عن الحسين بن محمد بن
جعفر بن محمد عن القسم بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه
السلام يقول عليكم بالتفقه في دين الله تعالى ولا تكونوا اعراباً فانه من لم يتفقه
في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملاً وبالاسناد السالف عن
المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن محمد بن خالد

حدثنا احمد بن ابي عبد الله
البرقي قال حدثني
من ابيه

البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابه عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام

فصل

الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي المحض بل من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا

قوله يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين الخ
من حكم الله لكن الله كور ... يرتضيه المصنف ولم يتعرض
البها في توجيه العبارة
الاتية مع جريانها فيها ايضا
اشهر القول فيه نظر اذ الاظهر ان نحمله
ان المراد بالعلم ما يعم الظن ولا يابى عنه لفظ الضرورة
ههنا اذ ليس الضرورة فيه العلم الذي هو المحمول في القضية

٢٣

ادلا اجماع في شانه فلا يحصل القطع بكون ما
ادى اليه اجتهاده حكم الله في شانه اقول لا يخفى ان افتقار
المتجزي
الى اجتهاد لو لم
يحصل لجميع المآخذ
لم يكن مجتهدا في الكل واجتهد في
بعض المسائل يحصل له القطع بكون ما
ادى اليه اجتهاده حكم الله في حقه لكونه مجتهدا

يحصل ذلك لعلمون بفتوى في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح ولئن كان المراد

بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام

بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو

ظني الدلالة او السند فكيف يطلق عليه العلم الجواب اما عن سؤال الاحكام

فبانا نختار اولا ان المراد بها البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع

اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر انه لا يتصور على هذا التقدير انفكاك

العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما

بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه

حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق

عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما سواه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو

الظاهر لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج

اكثر الفقهاء عنه قلنا ان المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه

في استعلامه من المآخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا

التهيؤ شايع في العرف فانه يقال في العرف فلان يعلم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله

حاضرة عنده على التفصيل وح نعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر ايضا فيه واما قوله

الظن فيحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وح
فيتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في
الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم
فضعفه ظاهر عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيجى
الكلام فيه ان شاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فله وجه نكاته لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم
على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال

اصل اعلم ان لبعض العلوم تقدما
على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتأخرة
او لغير ذلك من الامور التي ليس هنا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة عن
غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها عنه اما تاخره عن
علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث
عن معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فظاهر لان
هذا العلم ليس عبارة عما يحتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان
كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا
ببيان صحة الطرق وفسادها واما تاخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان
من مبادى هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلاثة ظاهر

فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل اخر **فصل** ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادي ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها

المقصد الثاني

في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب

المطلب الاول

في نبذة من مباحث الالفاظ **تقسيم** اللفظ والمعنى ان اتحدا فان منع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه فهو الجزئي اولا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني

منفصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى

فهو مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان

اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز

وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي والشرعي او العرفي وان

كان بدون المناسبة فهو المرتجل اصل لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية

واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في

الاستدلال لابد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على

لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك

المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء

واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج

في الافعال المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان

صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث

تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ

في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز

بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا

للمعنى المنقول اليه تحقيقا او في حكم الوضع
الحقيقي من غلبة الاستعمال الشائع المغنية تواطئهم على
ارادة هذا
المعنى النازلة منزلة
التصريح بالوضع الثاني
بخلاف المجاز فانه ليس فيه شيء
من ذلك منه سلطان العلماء رحمه الله
قوله لتكون حقايق شرعية فيها اي سواء كان
ذلك الوضع لمناسبة فيكون منقولا كما في اكثر الحقايق

مثله في الحدود تامل ثم لا يخفى انه لما كان المعتبر في
المشترك تعدد الوضع لا مجرد تعدد
ما الموضوع له فيخرج منه مثل
لفظ هذا مما وضع
بالوضع العام
الواحد لمعان خاصة متعددة كما هو التحقيق فيها وفي
امثالها لكن يخدش بان مثل هذا ان خرج عن المشترك
لكن لابد من دخوله في شيء من اقسام متعدد المعنى ذكرت
مع كونها من متعدد المعنى على هذا المذهب قطعا سلطان

وقعت قوله من غيران يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز آه ان كان المراد بغلبة الاستعمال هجر المعنى الاول بحيث لا يستعمل فيه بدون القرينة بالنسبة الى اهل الاستعمال ال
فيرد انه يصدق على المجاز المشهور لانهم ذكروا ان الشهرة قرينة للمعنى المجازي المشهور ولا يكفي انها لا ينفك عن اللفظ فما دام لم ينصب قرينة على ارادة المعنى الاصلي
يفهم قرينة المجاز ويغلب عليه لم يفهم وان اريد مجرد الغلبة فالاشكال اظهر ويمكن الجواب ان المراد بغلبة الاستعمال ان يكون هذا الغالب بحيث لا يحتاج الى قرينة

[illegible]

والمجاز المشهور بان ملاحظة العلاقة في المنقول انما هو حين النقل وفي المجاز يعتبر حين الاستعمال
ايضا والاظهر ما ذكرنا فاسمر رايه
قوله وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول آه لعله اراد بالوضع في قوله وان اختص الوضع
المعنى المعهود
وهو الذي جرى عنه انفا
بالوضع الواحد فلا يلزم انتفاء
الوضع مطلقا في المنقول والمرتجل
ايضا بناء على شمول الوضع للمجازات ايضا باحد
المعنيين المشهورين لكون يشكل الامر في المرتجل فان الظاهر ان
وضعه ابتداء لا يستفيد فلم يتحقق الوضع الواحد باحد المعنيين وعناية
ان يتكلف ويقال ان وضع اللفظ بازاء المعنى ان لم يلاحظ فيه المناسبة للمعنى الاول
يلاحظ ايضا كونه موضوعا لمعنى اخر بدون رعاية المناسبة فهو بهذا الاعتبار مشترك واللفظ
مشترك وان لوحظ فيه كونه كذلك اي وضعا بدون رعاية المناسبة للمعنى فلا باعتبار هذه الملاحظة نوع

[illegible]

ما ثبت للعام والخاص فثبوته للعام اولى والذي هو ثانوي نعم يلايم ما اشتهر من ان مذهب من انتفاء
الطبيعي وهنا شئ اخر هو ان الظاهر مما عرفهم ان الفقه هو نفس التصديقات بالمسائل وكذا ما
ذكروه في اسماء العلوم المدونة من اطلاقها على المعاني الثلثة والاربعة فمجرد عبارة عن
مطلق العلم الحاصل بسبب ملكة ركيك منه زاده   قوله ايضا في تلك الحاشية
ان الاحكام باي معنى فسر آه واما اذا فسر بالنسب فلان خروج النسب
وعدم خروج نسبة الافعال غير مفيد بناء على الاصول
بل المشهور بناء بينهم اسناد اخراج ما ذكر لا
بالاحكام مطلقا ومع ذلك لنسبة
ايضا من الصفات
الاول
يعبر قوله لكن فيه الصفات لا تستلزمه

٢٧
ارجو اسمح متعلقة بحاشية صفحة ٢٣ سابق است قوله في الحاشية
على قوله اذ لا تتصور
على هذا التقدير لانفكاك آه
ومن هنا تبين ان التصور الواقع
في الدليل لا يستلزم الثلاثة آه فان خلف الدليل
في اصطلاحهم هو ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب
وهو يصدق على المعلومات التصورية ايضا كالعالم ب

[illegible]

٢٩

[illegible]

مجازات في استعمال الشارع قد اشتهرت عندهم مخلف
بعيد عن العبارة فتدبر سلطان

[illegible]

[illegible]

قوله والمدعي عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها او هذا الايراد لا وجه له لانه لا يتوجه الا على من المقدمات الثلثة التي بنا الاستدلال عليها فان قلت لعله يرجع

الى الثانية بمنع السبق قلت السبق في الجملة ما يقول به الخصم فمنعه منع المتفق عليه بين الفريقين فان قلت لعله يمنع السبق في عرف الشارع قلت فعلى هذا حاصله و

ما حصل ما يستفاد من قول المعترض الذي في الحجة فلان دعوى كونه الخ مشتبه بر بصير عينه فيكون الخ اما لغوا فان قلت لعله يرجع الى الثالثة وهو منع كون ذلك بتصرف

بسبب انه موضوع في اللغة لمعناه اللغوي

يكون مجازا في المعنى الشرعي بالنظر الى اهل اللغة ولا يخفى

سماجة

التوجيه وركاكته

ثم انه مبني على ان الحقائق

الشرعية كلها منقولة من المعنى

اللغوي بملاحظة مناسبة وعلاقة وهو غير

مسلم لتعميم الحقيقة الشرعية بحيث يشمل النقل لمناسبة

از حواشي صفوه حمیلم است قوله انه لا معنى لندب الحذر مع العقاب او اباحته آه اقول انما يكون الحذر عن

العقاب

لو جاز لو كان العقاب

معلوما او مظنونا اما اذا كان

محتملا احتمالا مرجوحا فلا نسلم انه يكون

واجبا بل يكون مندوبا ومستحبا فيما نحن

فيه نقول ان الامر مشترك بين الوجوب والندب لفظا

او بينهما وبين غيره او حقيقة في غير الوجوب او مشترك معنوي بين

تلك المعاني ويستعمل في الوجوب اما بقرينة الاشتراك او المجاز في المعنى في الاكثر

كلها بناء على عموم الامر كثير الى تخطئ في مخالف امر كان مستعملا في الوجوب بقرينة من مخالف

اي امر كان لجنونه في حقه هو الخطاء والسهو فلهذا ندب الحذر عن المخالفة لاحتمال العقاب ولو مرجوحا

ومن ههنا يظهر ان ندب الحذر لا يكفي في المطلوب كما زعمه المعترض لان احتمال المقتضي للعذاب يكفي في حسن

الحذر ولا يقتضي تحققه وتيقنه والاحتمال يتحقق في صورة الاشتراك والمجاز كما ظهر مما بيناه ويمكن دفع

هذا النوع بكون الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلما تحقق الوجوب في الجملة ثبت كون الكل حقيقة في الوجوب

ثم اقول

البيان عن الخطاء ولم يثبت ولو قيل بان بعض الاوامر كان محتاجا اليه قبل نزول هذه الاية فلو كان

هذه الاية قرينة له لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة منع كونه واجبا قبل البيان بل كان مندوبا ودعوى العلم

بالوجوب سابقا ايضا يغني عن التمسك بهذه الاية ويمكن دفعه بانه لو كان مندوبا سابقا وعلم وجوبه بهذه

لزم النسخ وهو خلاف الاصل وهو مما يجب ان يعلم ان الله تعالى انما تم على تقدير دعوى كون التعليق مشعرا

بالعلية فيكون التهديد متعلقا بمخالفة الامر ولولا ذلك لما تم كون الامر للوجوب لجواز ان

يكون التهديد لمخالفة الامر باعتبار شيء اخر لكن وقع عنوانا في التهديد فالمسلم

بان العنوان في الحكم يجب ان يكون مناطا له وسببا لترتب الحكم

وهذا ما قرر من كون التعليق مشعرا بالعلية فيه نفع ما ذكرنا

ان الاس كون الامر للوجوب مجازا وكون هذا

التهديد قرينة له منفصلة عنه لان

اللفظ المجازي

ابتداء والتبادر من علامات الحقيقة وانما استعمل في الجميع

اريد هو ان هذا استعمال باعتبار الوحدة فكان مجازا من

باب تسمية الجزء باسم الكل والجواب ان

اللفظ وضع لكل واحد منها لا بشرط

الوحدة ولا بشرط عدمها

والوحدة وعدمها

المنفصل عن القرينة لا يصلح دالا على المعنى قاطعا للعذر فيمكن ان يكون على التهديد فيه فع الايراد

للاستعمال لا للمستعمل فيه فيستعمل تارة فيه وحده وتارة

٢٩

وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على

الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل

على الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة

بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك

مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند

اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها

اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير

معانيها ان تكون حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه

ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في غير معانيها بالمناسبة للمعنى اللغوي

لم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة

الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني

والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم تكن اهل اللغة

يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ

عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا

هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها

قوله وان شاء لا يفيد العلم آه اقول قد
عرفت ان تفهيم كون هذا المعنى
مراد الكاف في التكليف وهذا
ليس مسئلة اصولية حتى لابد
فيها من العلم بل يكفي الظن بل
القطع في الاصول والمسئلة
الاصولية انما هي ان هذه الالفاظ
بطريق الوضع او بطريق المجاز لا
يحتاج الا تفهيمها التكليف فالاولى
ان يقال ان النقل اي الآحاد ايضا لم يوجد اذ الكلام في
الالفاظ
المجردة عن القرينة
التي لم ينقل فيها بيان شئ
كما عرفت في ثمرة الخلاف سلطان

٣٠

قوله تفهيمها المخاطبين بها آه بيان الملازمة
ان الشارع لو كان وضع هذه الالفاظ بازاء هذه
المعاني لكانت مرادة عنده من غير قرينة كما هو شان المعنى

الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع
فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم ح هو كونها حقائق
عرفية لهم لا حقائق شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية
ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع
فهي ح حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان
السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين
وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها
المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تتضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف
ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر
او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم
على ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية
لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ
باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض
فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله
عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا

بالتقريب الذي ذكرنا بوجوب فهم النقل والوضع وبقائها
في المعاني الحقيقية فيها لم يوجد قرينة واما فيها وجدت فلا
يجري الدليل وقد يجاب بان فائدة الوضع
الا يستغني عن القرينة في الا
ستعمال اذ لو نصبت
قرينة في كل
استعمال لا ينتفي فائدة الوضع ولا شك انه لم يفهم الوضع
المخاطبين ولم يعلمهم الوضع والنقل لم يستغن عن القرينة
في الاستعمال ورد بانه لو تم لكان دليلا آخر يجاب الخصم
لا تتميما لهذا الدليل وبانه انه هذه المقدمة اعني انتفاء فائدة
الوضع على تقدير عدم الاعلام ممنوع حيث كونها مكلفين
واشتراط الفهم بالتكليف اذ يمكن تقرير الدليل بطرح ما تيسر
المقدمة بان يقال لو ثبت النقل لفهم وان شاء بالجملة باذر

عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقراين كالاطفال
يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة
الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل
ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا
الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقايق
شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية

اقول هذا الجواب مذكور في شرح المختصر وغيره من كتب الاصول به وان لفظ

وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل
نمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران وقد يطلق القران
على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض القران وبعض
الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض
الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على
البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على
الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلي ويقال
انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران
من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران بالاعتبارين

على انا نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وهذا اخر فيصح
بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القران اذا عرفت هذا فقد ظهر ان ضعف
الجانبين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها
حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة اما
كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة
فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية فلا يتجه
لنا وتوقف بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين
ولئن كان المنقول من دليلهم مشاركا للدليل المثبتين

أصل

الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه
ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين
ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل
ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه في الاثبات واثبته في
النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه
ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق
المجاز والاقوى عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على

٣٣

الجواز انتفاء المانع بما ستبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا

في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء

اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود

العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل

النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق

واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا

المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل

بل اذا كان للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا

كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم لا يريد بوجود علاقة

الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في مجموعهما معا فيكون

من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما

ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة

كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء قيد الوحدة كما ذكرناه واختصاص اللفظ

ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع

للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا

على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار

الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الاترى انه يقال زيدان وزيدون ونحوهما

هذا مع كون المعنى في الاتحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وح

فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان

يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع

مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه

موضوع لكل واحد من المعنيين وان الاستعمال في كل واحد منهما واذا كان بطريق

الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة

ان له ح ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع

معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا

معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدل

الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا

عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم و

الجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقائه لكل واحد منفردا

وغاية ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في

قوله لكان ذلك بطريق الحقيقة اه اقول عليه بان المقدمة القائلة بانه لو استعمل في المعنيين لكان حقيقة فيهما ليس له كثير وقع في الدليل اذ يكفي ان يقال لو استعمل في كل من معنييه والتقدير ان معناه هذا وحده وهذا وحده لزم ان يكون كل منهما وحده والا لم يكن الاستعمال في كل من معنييه واجيب بان قوله والتقدير ان معناه هذا وحده وهذا وحده انما يمكن ان يدعى في المعنى الموضوع له اللفظ

٣٤

المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى التثنية فذلك استعمالاً له

في مفهوميه الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص

المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف

المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من

المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجة ما

اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور

بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا

واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات والجواب

ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء

التعدد في النفي حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل

من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شأن

الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون

حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك

اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء

واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد

الا فيما عدا المفرد من التثنية والجمع فالمدعى الذي جواز الاستعمال فيهما حق كما اسلفناه وان كان ولابد هذا هو الكلام كما عرفت صالح

عن القران قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود
من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن
الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود
في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف
ولو مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس
والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله
يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف
فكان دالا عليه نحو قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي
مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون تكرر اللفظ مرادا به
في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق وثالثها انه
وان ثبت الاستعمال لا نسلم كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من
الدليل ولئن كان المجاز على خلاف الاصل فلو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة
الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو

وقوله نحن بما عندنا راضون لما كان المذكور
وهو راض لا يصلح ان يكون خبرا عن
المتكلم والمخاطب جميعا
قدر خبر الاول
لدلالة

المذهب اصل واختلفوا فی استعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی والمجازی کما اختلفوا فیه

فی استعمال المشترک فی معانیه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون

فاکثرهم علی انه مجاز وربما قیل بکونه حقیقة ومجازا بالاعتبارین حجة المانعین

انه لو جاز استعمال اللفظ فی المعنیین للزم الجمع بین المتنافیین اما الملازمة

فلانه من شرط المجاز نصب القرینة المانعة عن ارادة الحقیقة ولهذا قال اهل

البیان ان المجاز ملزوم قرینة معاندة لارادة الحقیقة وملزوم معاند الشیء

معاند لذلک الشیء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا

هذا وجه الفرق بین المجاز والکنایة وح فاذا استعمل المتکلم اللفظ فیهما کان

مریدا لاستعماله فیما وضع له باعتبار ارادة المعنی الحقیقی غیر مرید له باعتبار

ارادة المعنی المجازی وهو ما ذکر من اللازم واما بطلان اللازم فواضح وحجة

المجوزین انه لیس بین ارادة الحقیقة وارادة المجاز معا منافاة واذا لم یکن

ثم منافاة لم یمتنع اجتماع الارادتین عند التکلم واحتجوا لکونه مجازا بان

استعماله فیهما استعمال فی غیر ما وضع له اولا اذ لم یکن المعنی المجازی داخلا

فی الموضوع له وهو الان داخل فکان مجازا واحتج القائل بکونه حقیقة و

مجازا بان اللفظ مستعمل فی کل واحد من المعنیین والمفروض انه حقیقة فی

٣٧

من ارادة المعنی الحقیقی والعدل المستدل فقال

هذا القول وقد صرح بهذا المحقق التفتازانی فی شرح المفتاح

حیث قال

ان الفرق فی تقریر

الکنایة طریقین احدهما

انه استعمال اللفظ فی غیر الموضوع

له مع جواز ارادة الموضوع له وثانیهما استعمال

اللفظ فی الموضوع له لکن لا یکون مقصودا بل لینتقل

منه الی غیر الموضوع له

دخول الخاص فی العام الاصولی وحاصله ان

الموضوع له مقید بالوحدة فی الارادة ای عدم دخول معنی

اخر معه فی الارادة وصار المعنی المجازی الان داخلا فی

الارادة مع المعنی الحقیقی ففات قید الوحدة فلم یکن الا

استعمال فی المعنی الحقیقی

استعماله فی المجموع من حیث المجموع استعمال العبارة

فی الجنس

دخول الجزء فی الکل شیء من المعنیین لا

یلایم المقام اذ الظاهر ان النزاع فی

الحقیقة والمجاز ومعنی

المشترک من

باب واحد

احدهما مجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكم وجواب المانعين عن
حجة الجواز ظاهر بعد ما قرروه في وجه الثاني واما الحجتان الاخيرتان فهما
ساقطتان بعد ابطال الاولى وتزيد الحجة على مجازيته بان فيها خروجا عن محل
النزاع اذ موضوع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما
مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر انفا في المشترك وما ذكر في الحجة
يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول
فهو معنى ثالث لهما وهذا النزاع فيه فان النافي للصحة يجوز ارادة المعنى
المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك
لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة و
ناعلا وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى
الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة
في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز
تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان
ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر في جواب حجة المانع
في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تبريته عن الوحدة

مجازا باللفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تنافيه وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك منه وهذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين بناء على الاعتبار الآخر وكلاهما متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون فيه مجازا ايضا

المطلب الثاني

في الاوامر والنواهي وفيه مباحث البحث الاول في الاوامر فصل

صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب هو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى رضي الله تعالى عنه انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا اللوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه

الأول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عدّ عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم ح عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل الحقيقي يتم المطلوب **الثاني** قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها **الثالث** قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر والتهديد انما يحسن عند

قدام

قوله في الصفحة سم قوله الآتية وآتية ذلك جواز الاستثناء منه الخ اقول المراد من جواز الاستثناء صحته لغة وعرفا بمعنى ان ذلك غير ممنوع فيهما وجهارى للمستثنى منه عن ظاهره بتقييده اللفظ فيقول المراد وقوع الاستثناء منه بدون ان ينكره اهل اللسان ويستقبحوه فالجواز بهذا المعنى نظير جواز الرفع على البدل في الاستثناء من كلام غير موجب وجواز نصب ايضا وجواز تذكير المصدر الواقع صفة للمؤنث وبالعكس ولا يخفى ان وقوع الاستثناء وجعل ان ينسب الحذاق من اهل اللسان والان يكون مخالفا

العموم كما قالوا في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الآية وامثال ذلك لا بصير فادعا

في ونقت صحة الاستثناء على العموم الا ترى انه لو فرض بطلان هذا العموم المفهوم بمعونة الاصل لم يحسن

الاستثناء بالوجدان وعنه هذا التقرير انه نعت الارادات الناشئة عن سوء فهم المراد علامرزاده

منها ان

جواز الاستثناء لا

يستلزم الا جواز الشمول لا

تحققه في الواقع بناء على حمله على الصحة في

نظرنا ومنها انه بعد التسليم لا يستلزم الا صحة الشمول

في الجملة لا الشمول بالمعنى المعتبر عند الاصوليين لجواز مثل قولنا

اكرم عالما من العلماء الا زيدا ومنها انه على تقدير تسليم استلزامه للعموم

بهذا المعنى ايضا لا يلزم كون العموم من اللفظ بل يمكن ان يكون الاستثناء قرينة

على كونه مرادا وانت بعد اتقان ما ذكرنا تقدر على دفع هذه الشبهة فتامل منه ره

ايضا في صفحه سم قوله بل ان الاطلاق كاف في المطلوب الخ اورد عليه بان هذا انما يحسن لو

اعترض بان الوعيد لا يدل الا على عدم دلالتها على الندب ايضا بطريق الحقيقة كما في الدلالة المذكورة اما لو اعترض

بانه لا يدل الا على ان جميع الاوامر حقيقة في الوجوب بناء على ان الامر الواقع في الآية الذي مخالفته مذموم

بعض الاوامر فلا يحسن هذا وقوله هذه العبارة يحتمل معنيين الاول انه لو كان الامر حقيقة

في ضمن بعض افراده في الندب ايضا كما انه حقيقة في ضمن بعض افراده في الوجوب

لما حسن ترتب التهديد على مجرد مخالفة الامر بدون التقييد بقيد يخصصه

بتلك الافراد التي للوجوب كما لو حمل اليه من وجوب تعليق الذم

والتهديد بما هو مناطه ومتعلقه حقيقة لا بالاعم منه

ومما لا يكون منشأ الذم والتهديد بما هو

ثم لو كان اضافة الامر للعهد

لا يمكن ذلك لكن

الكلام على تقدير اطلاقه على ما قرره السائل الثاني انه لو كان الامر حقيقة في غير الوجوب كما انه حقيقة فيه لم

يكون مشتركا بينهما لما حسن ترتب التهديد على مجرد مخالفة الامر من دون ان يقيده بقيد يخصصه بالامر

المستعمل في الوجوب بمعونة القرائن وهذا ايضا حق الا انه لا يلائم السؤال لانه مبني على عدم الامر فالذي

اعلم نعيم وهم بترك التكاليف الفرعية لعدم كونهم

مكلفين بها كما هو رأي ابي حنيفة وهو باطل عندنا

لا نقول به

عليه كما تقرر في

محله وعلى الثاني لا يتصور

وجه للمعارضة والمنافاة وانما

يرد ذلك بين الشيئين مع ان الظاهر هو الاول

اذ لولاه لم يكن وجه لظاهر التعقيب قوله تعالى واذا قيل

لهم الآية بقوله وبين يوم ما ننه لكنه يمكن لان المسند لم

يبين

العقد استحقاقا داعيا سواء اسمي وجوبا او ايجابا الا

انه يعبر عن المعنى الاول بالايجاب وعن المعنى الثاني بالنفل

هو اخص من المعنى الاول بالوجوب اتفاقا

لتوقف المطلوب عليه ولعله لا اشتهار

لفظ الوجوب في اثبات الاول

الاول اذ الشهرة

انما حصل

في ضمن لفظ الوجوب دون الايجاب فهو باق على معناه

٤٢ ويكون التفهيم ناظرا اليه والجواب ان احتمال
العذاب يستلزم الوجوب كما زعم المستدل فان كان
بالنسبة
الى البعض فاما
حقيقة ومجاز والثاني
خلاف الاصل فيتعين الاول فان
كان في البعض للندب فالمجاز وهو ايضا منفي
بالاصل مع انه غير فارج في المطلوب واما حقيقة فهو يستلزم
للاشتراك وهو ايضا منفي بالاصل وايضا على تقدير كون

فجزاؤه جهنم خالدا او من احيى نفسا فكانما احيى الناس جميعا وقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن الآية مع ان عمومه مما اتفق عليه اصحابنا وجميع علماء العامة ايضا وقصة
علي عليه الصلوة والسلام مع ابن مسعود مشهورة ونظير ذلك من وجه قول الشاعر فكان حتف امرئ
يجري بمقدار

تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة
النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الآية انتهى وفي
الكشاف ان ابن عباس وافق عليا عليه السلام وحكي موضع باهلته لاغتنه وحكموا بعمومه وكذا القاضي حكم
بعمومه في تفسيره وشرذمة
قوله فان اصالة المصدر وعند عدم اه قد عرفت ان اتمام الدليل بدون افادة العموم
ممكن بانضمام اصالة عدم المجاز والاشتراك لكن المستدل ترك اتمام الدليل بذلك ورام اثبات
العموم ويمكن ان يوجه كما ان الامر يستعمل في الوجوب كذلك يستعمل في الندب اتفاقا ولم يذكر احد كون
الاستعمال

مثله ايضا من الاحتياج الى قرينة وقرينتين لكن لا يخفى ان عموم الامر يجب ان يخصص بعض اوامر
الله تعالى مستعمل في الندب اتفاقا فلما حصل التخصيص احتيج في اثبات المطلوب الى كون الاشتراك
المجاز خلاف الاصل ببعيد المطلوب عوضا فلا حاجة الى اثبات عموم الامر نعم لو ثبت بيان التعليق على مجرد
مخالفة الامر وليس على عدم دخلية امر دون امر في ذلك بل انه جانبة للامر من حيث انه امر لكان وجها لكون
كان رجوعا الى الوجه الثاني والاحاجة الى اثبات العموم

المدينة سبق فهو نوع بان استعمال اللفظ الموضوع للمعنى
المطلق في الخاص من حيث قطعا لكونه استعمالا في غير
الموضوع له مع قولهم انه يصح استعماله في
الخاص من حيث كونه فردا للعام
حقيقة انه يصح تعليق
الحكم بالمطلق
من حيث تعلقه بفرد منه بان يكون مقصود المتكلم دا
في ارادته في الواقع هو ذلك الفرد مع استعمال اللفظ في
العام الكلي وتعليق الحكم به لانه اراد من اللفظ واستعمله
بنفسه ان المراد من الرجل في قوله تعالى وجاء رجل من
اقصى المدينة ليس هو حبيب النجار وقد حقق المحقق
التفتازاني في بحث البيان من التلخيص هذا المعنى وادعى منه
نفع

قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك

محال على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي

للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان

المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان

يكون للوجوب والندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو

ترك الامتثال وعدم الاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم

غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكلمة عن في الاية باعتبار تضمن

معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله تعالى في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى

افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل

ضرب زيد واكل عمرو وآية ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الاية

فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب

اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفته

مطلق الامر **الرابع** قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم

على مخالفتهم الامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض بانه لا يمنع كون

الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل

يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا

فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان

المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول

جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا

معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل

لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى

رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه

للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم

وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع

من رده الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان

اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة

السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب

لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب

يقول ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل

مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب

انما يثبت بالشرع ولذلك لا يلزم المسؤل لقبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل
المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين
بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة للوجوب كقوله تعالى اقيموا
الصلوة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما
لزم الاشتراك وان لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك
بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز وان كان
مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة
انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير
وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه
مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيهما معها
استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل
حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة
والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين
وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر

المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر على الثاني

فيتساويان ولعل كانوهم ان الاستعمال في القدر المشترك شائع فضلا

عن غايته الندرة والشذوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين

وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان بالترجيح لو لم

يقم عليه الدليل احق احتج السيد المرتضى رضي الله تعالى عنه على انها مشتركة لغة

بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف

والقران والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال

وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء

الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى

العرف الشرعي بحمل الصحابة على كل امر ورد في القران او السنة على الوجوب وكان

يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله

سبحانه او من رسوله صلى الله عليه وآله لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي

الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب

بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان

التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون

الذى ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا

عما يقتضيه مجرد وضع اللغة فى هذا الباب قال ره واما اصحابنا معاشر الامامية

فلا يختلفون فى هذا الحكم الذى ذكرناه وان اختلفوا فى احكام هذه الالفاظ

فى موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا

على الادلة وقد بينا فى مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن

احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر فانه ثم

ان مجرد استعمالها فى الندب لا يقتضى كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا لوجود

امارته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة فى

الشيئين او الاشياء كاستعمالها فى الشئ الواحد فى الدلالة على الحقيقة انما

يصح اذا تساوت نسبة اللفظة الى الشيئين او الاشياء فى الاستعمال اما مع التفاوت

بالتبادر وعدمه وربما اشير هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا

ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه فى العرف الشرعى للوجوب فيحقق ما

ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة وان تخصيص

ذلك بعرفهم يستدعى تغيير اللفظ من موضوعه اللغوى وهو مخالف للاصل

هذا ولا يذهب عليك ان ما ادعاه فى اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب

والندب في القرآن والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن
او السنة على الوجوب فتأمل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه
موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما
العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة
تقضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان
الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان ههنا قسما آخر وهو ثبوته
بالادلة التي تقدم منها ما هو مرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة
على المقصود به عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشياء استعماله
فيها على حد ما سبق في احتجاج السيد ره على الاشتراك بين الشيئين والجواب
الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال بانه
لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها جوابها و
احتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال
بالاشتراك وجوابه مثل جوابه **فائدة** يستفاد من تضاعيف احاديثنا
المروية عن الائمة عليهم الصلوة والسلم ان استعمال صيغة الامر في الندب كان
شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ

الاحتمال في المجرد عن القرينة نعم ان ثبت شيوع
الاستعمال بدون القرينة المقارنة بان يكون شيئا لهم
...
لا يكون من اشكال فتدبر سلطان

لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلم **اصل** الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة ان يقال افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف في ذلك جماعة فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان والزمان ولا الة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها وبتقرير اخر وهو ان تقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بالصفات المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري فيكون معنى اضرب مثلا اطلب ضربا فلا يدل على

٥٠

صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك وما سبق من ان هذا انما يدل على
عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه
انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل فـ
اين هذا من الدلالة على الوحدة والتكرار احتج الاولون بوجوه احدها انه
لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا قطعا والثاني ان النهي
يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب
والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم
التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة لعل التكرار
انما يفهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن
الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه
في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو
انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة و
ايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ الترك
يجتمع ويجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن
ضده لو تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهي الذي في

ضمن الامر بما نعاه المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان [للتكرار]
دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من
السكون دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع من السكون فيها لا دائما واحتج
من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو
كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة
حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال
فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا
واتيا بالمامور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار
وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل باتيها بما وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من
انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف
والجواب على سنن ما سبق من منع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من
اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر
الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله **اصل** ذهب الشيخ وجماعة
الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد [المرتضى]
هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على

قوله ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى الخ قد يرد
عليه ان الفعل الصادر في المرة الثانية كما هو فرد
للطبيعة من حيث هو كذلك كان فردا للطبيعة
المقيدة بالوحدة المطلقة والمراد بكونها المرة انما
تحققت الطبيعة من حيث انه في ضمن هذا الفرد
تحققت الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة في ضمنه
وكما انه يكتفي لتحقق الطبيعة من حيث هي الفرد كما
تكفي في الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فما تفرقة
٥١ بانه اذا كانت لطلب الحقيقة كان ممتثلا في الفرد
الحاصل في الزمان الثاني وفيه اذا كانت لطلب المرة لم
يكن كذلك
تحكم بحت انتهى
اقول ان تسلم التفرقة
بين الماهيات والمرة ان الاول
يصدق على المجموع بخلاف الثاني

[illegible]

تتمة حاشية او غير مكرر ولانه لو صح دل على خروجهما عن الامر بالكلية فيلغو التعرض له ثانيا وتوجيهه ان ههنا تنبيه العجيب ملاحظة في نظم الكلام ليتم الايراد وهو قولنا من
غير تناقض وتكرار فلو فيه تأمل بالمادة والصيغة مشابان يكون المراد ان ذلك التقييد صحيح من غير ان يناقض مثلا شيئا من القيد من شيئا من مدلول المادة
والصورة لدل على خروج المقيدين عن مفهومي المادة والصيغة ولكن لم يدع المستدل في المقدمة المطلوبة بل ادعاه عدم التناقض مثلا بالنسبة الى المادة

قوله واجيب عنه بان ذلك انما يفهم

في ذلك فذهب جماعة منهم المحقق ابو القسم بن سعيد والعلامة رحمهما الله تعالى
الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا و
هذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل
والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة
له عليهما احتج القائل بالفور بامور ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني
فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا
افادته الفور لم يعد من العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان
العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما
تكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لادم ثم
بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه
عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد والجواب
ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل
على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف
اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير

معلوم والجهل به يستلزم التكليف بالمحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يوخر
الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه
واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من
خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا
نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير ممتنعا اذ يجب
ح تعريف الوقت الذي يوخر اليه واما اذا كان ذلك جايزا فلا لتمكنه من الامتثال
بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال **الرابع** قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من
ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله
سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل المامور به و
قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق
اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك
محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا
يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا
ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان
العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا

قوله وبطلانه بخصوصه ظاهر اه اى بطلان خصوص القياس
في اللغة ظاهر لحصول الاتفاق عليه وان كان بطلانه في

بلوازم الماهيات وبالجملة الدليل العقلي المجرد عن
النقل كما سبق مرارا من ان العقل لا مدخل له في اثبات
اللغة و
اطلاق القياس
على هذا المعنى وان كان
خلاف اصطلاح الفن لكنه من
مصطلحات العلوم التي يستمد منها هذا العلم
ما ذكره المصنف سابقا الا انه لا يلائم ... وبطلانه
بخصوصه ظاهر ...

بسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الاثنين على الندب والا نكان

مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فتامل

الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي

طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب

وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لانك قست الامر في افادته الفور على

غيره من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما

بان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الاستقبال اما مطلق

واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى

الحمل على الثاني الا بدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر اذ هو

طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور بنحو ما مر

في التكرار انفا وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره احتج السيد

بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد

به التراخي وظاهر استعمال اللفظة في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما ومشترك

بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات و

الامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال

... فكان مرادا باللفظ وبذلك يثبت وضع اللفظ للمعاني
المفهومية كمفهوم الشرط والصفة وبقيض ذلك بالخبر ... فانه
فيثبت انه لا يدل دلالة مفهومية ... عدم الدلالة فيه
نقض لتلك المقدمة الاستقرائية وههنا ايضا ...
احوال سائر اقسام الكلام على احوال الامر من باب الا
ستقراء فلا يكون قياسا ... الاستقراء مردود لما بيناه

في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما

الفور والتراخي فانهما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه

موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم من افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدهما

فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير

بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو هو من دون ان يكون فيه

خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان

في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم

خلافه **فايدة** اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في

اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا فيه ذهب الى كل

فريق احتج الاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك

يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الآن الثاني

فان عصيت ففي الثالث وهكذا وهو ما نقل من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق والعلامة

الاحتجاج ولم يرتجا فيهما وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه

افعل في الآن الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن

الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى

55 انه يستعمل فيه اللفظ فلا يلابه قوله فانهما

يفهمان

من لفظه بالقرينة

اذ المتبادر ...

يقول فانهما يفهمان من القرينة

وكذا الملايم في الاول الى يقولان الذي

يستعمل فيه الامر ليس الا ... الذي يتبادر

من اطلاق الامر ...

الامر الفعل في جميع الاوقات وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية ثم قد

سبقه الى مثل هذا الكلام بعض المعاصرين وهو وان كان صحيحا الا انه قليل

الجدوى اذ الاشكال انما هو في صدق الوجهين الذين بني عليهما الحكم الاتي

فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها

على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل

على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك و

انما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الايات المامور فيها الى

بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له عن القول بسقوط

الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان مفر لان افادة الوقت الاول على ذلك

التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول وجب عليك الامر الفلاني

في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته

ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان

الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب

المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فيجب

يعصي المكلف بمخالفته بقي مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر من فسلم

ثم مشيه وتنبك الحكايتين المختلفتين عند النظر الصحيح كما اوضحناه دونه فيما قيل من ان طلب الفور يدل بسرعة العلم بفض خصوصية الزمان المعاني كما قال هنا فسواد
كان الدال عليها نفس الصيغة او دليل خارج لا يتفاوت ذلك وان اقتضى تخصيص المامور به بخصوص الزمان الاول فلا يتفع كون الدال عليه دليلا خارجا عن نفس الصيغة
كما اذا دل دليل خارج على كونه واجبا موقتا بوقت معين فان الواجب يفوت بفواته ايضا عند من قال بفوات الواجب الموقت بفوات وقته انتهى ومنشأ الاشتباه هو خلط
بين كونه تخصيص الفعل في الوقت المفروض واجبا وبين التوقيت فان الدال على الاول لا يدل على الثاني اذ التوقيت هو التقييد بالوقت ومجرد كون ظرفية الوقت مطلوبة

اصل

كلامهم ارادة المعنى الاول فينفتح القول بسقوط الوجوب
الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان
او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف
في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى ره وكلامه
في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الرأي
حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم
الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا
فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة
للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج
لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي
ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال
ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة والضرب الآخر يجب فيه مقدمات
الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما يجري مجريها بالنسبة الى الوضوء
فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا او فرق في ذلك
بين السبب وغيره انه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود

57 الثامنة اولا دو بالسبب ما وجوده ملزوم لوجود
المسبب وبغيرهما هو سائر اقسام العلة الناقصة من
عدم المانع والعلة وبجزء ان قلنا به حوله في النزاع على ان
الشرط بالمعنى المذكور ثابتنا دل الشرط العقلي والمقدمات
العادية داخلة في القسم الثالث اذ يصدق عليه عرفا
انه مما لا يتم المامور به الا به وان لم يصدق عليه الشرط
على حصول شرط كالنصاب للزكوة بان يكون
الطلب على تقدير حصول الشرط حتى لو لم يحصل لم يكن مطلوبا
فان صيغة الامر وان كان المتبادر منه ان يكون مطلقا
غير مقيد بشرط الا ان لفظ الامر ثبت ادل الامرين على كونه
اى المطلق والمقيد ولا يختص بشيء منها لا نصا ولا ظاهرا

نة جانبه البيان مشترك بين اللوازم والمقدمات فلو كان النزاع في هذا القدر لوجب ان يفرضوا الكلام في الاعم من المقدمات واللوازم مع ان المشهور فروع
لستا فرق عن الواجب من النزاع فينبغي ان يكون المراد من وجوب المقدمة كونه مطلوبا اصليا كما في ذي المقدمة او ما يساويه من المطالب كترتب عقاب وثواب آخر في ازاء المقدمة
ما ترتب على ذي المقدمة فلا مقدمة هذا فنقول ظاهر كلام السيد ره انه فرق بين السبب وغيره بانه يتم كان الامر بالمسبب مطلقا غير مقيد بشيء لفظا فهو واجب مطلق بالنسبة الى السبب

٥٨

السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الآن بمنع مانع ومحال

ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز

ان يكلفنا الصلوة بشرط ان نكون قد كلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج

وبنى على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على

الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة

للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد قدس سره

محل تامل ولعل التعرض لتحقيق حاله هنا يمنعنا تلفعنا الى البحث في المعنى المعروف

والحجة لحكم السبب فيه انه ليس محل خلاف نعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع

وان القدرة غير حاصل مع المسببات بدون السبب فيبعد تعلق التكليف بها

وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة

بها اما ابتداء فلانها ليست ابتداء واما معها فلكونها حاصلة لا يمكن تركها

فحينئذ ما يرى امر متعلق ظاهرا بمسبب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب

حقيقة هو السبب وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور فيه

لان المسببات وان كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط

الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب

قوله ويمكن ان يراد بيان ذي بالمغايرة آه وذلك لان حاصل كلامه انه اذا ورد امر مطلق بشئ له مقدمة فهل التكليف بذلك الشئ مقيد بوجود مقدمته في الواقع وان كان مطلقا بحسب اللفظ ام لا فعلى الاول لا عقاب ولا ذم على ترك الفعل بل لم يتحقق وجود المقدمة ولا يجب تحصيل المقدمة سواء قيل بوجوب مقدمة الواجب المطلق اولا لان الوجوب ح مشروط والاتفاق واقع على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط وعلى الثاني يتحقق استحقاق العقاب والذم

الاصل مقصور على مواضع معدودة لا ينبغي وزنها وغاية ما ذكرتم كون الاطلاق ظاهرا ولكن يعارضه اصالة عدم لزوم فعل المقدمة على ما هو اللازم من الاطلاق فجوابه انه يطلق الظاهر على معنيين احدهما ما يحصل الظن بشهادة قرائن الاحوال والثاني اللفظ الذي يسبق منه المعنى الى الفهم ويتبادر و ان لم يكن نصا فيه وقد يقال لهذا المعنى السابق ايضا ولا خلاف بين القائلين بالعمل بظواهر الكتاب والسنة في تقديمه على الاصل وربما يتجه ما ذكرتم في الظاهر بالمعنى الاول فظهر ان الشبهة انما نشأت من اشتراك لفظ الظاهر بين المعنيين وان الكلام في المسئلة انما هو فيما يظهر من اللفظ كما يدل عليه كلام السيد ره حيث يستدل باحتمال اللفظ للامرين وعدم ترجيح احدهما على الآخر وبما تقدم على الاصل والعمل بدون فخارج عما نحن فيه كما مر ازا قوله يبادي بالمغايرة للمعنى المعروف آه اقول وجه المغايرة انه خلاف الاصوليين على المشهور فيما هو مقدمة للواجب المطلق هل هو واجب ام لا بعد

الايجاد للمسبب وفيه نسبته الى النشأ باعرضيا من الايجاد

أمر مميز

الايجاد الاول في

الثلاثة باطل لانا نعلم بديهيا

بهنا الآثار اختياري وارادة من

المكلف في السبب وليس بهنا آثار

وراء شيئين الاول وهو المطلوب والثاني ليس

اتيان المكلف بالمسبب المطلوب في التكليف فعلا

بمعنى انتفائه لانه ممتنع بانتفاء ارادته فصار الحاصل ان منعه عدم السبب الذي هو جزء اخير للعلة التامة او نفسها غير مقدور للعبد بل ممتنع وعنه تحققها لازم الوجود اي بغير قدرة العبد وارادته وجودا وعدما بمعنى عدم جريانها فيما ذكرنا وفيه انه يلزم على هذا ان لا يتحقق التكليف الا حين تحقق الفعل ووقوعه بارادة العبد ومعين استناد انتفائه الى انتفاء ارادته بان لا يتوسط بين انتفاء الارادة وانتفاء الفعل انتفاء شئ من الشروط الا قصد الغير المستتبعة للفعل وذلك كما ترى وقد يمكن الاستدلال على المطلوب بان الطلب انما يتعلق بفعل المكلف فهو الحركات الارادية الصادرة عنه التابعة لتحريك القوة المنبثة في العضلات واما الامور التابعة لتلك الحركات المعلولة لها فليست فعلا للمكلف بل فعل المكلف مستتبع لها استتباع العلل للمعلولات واستتباع الاشياء للامور المقارنة لها اقترانا عاديا فلا يمكن تعلق التكليف بها ويرد عليه ان المراد بفعل المكلف ان كان معلوله القريب فلا نسلم انحصار تعلق التكليف به وان كان اعم من ذلك فمسلم لكنه لا يجدي نفعا اذ المسبب فعل توليدي للمكلف صادر عنه بتوسط الفعل الاول كما انه عند الشهادة وستند لوم عليه يحسن المدح والذم عليه والحق ان ايق

المسبب بالعرض فهو بعد ان الفعل بل ربما يتبع للمعلول التكليف بل يحقق ايضا مع التكليف بمعنى للطلب

بتوجه عليه ما ذكره من الترديد وليس في التقرير الثاني ما به فعه فان قلت مراده ان الايراد المستند مما

الترديد مبني على ان له فعلين متغايرين قائمين به وكل منهما صالح للتعلق

التكليف وقد بين في

التقرير الثاني

ان لا فعل هنالك يتعلق به التكليف سوى كما ... ان

لمحكمه ملاحظة تعلقه بالمسبب مع قطع النظر عن انه بالذات او بالعرض فمن اين يلزم عدم تعلق الطلب بايجاد المسبب على هذا النحو مع قطع النظر عن كونه ايجادا للمسبب ايضا

قوله انه ليس لصيغة الامر دلالة آه اقول ما ذكره يرجع الى دليلين الاول ان الدلالات باقسامها الثلث منتفية فلا وجوب للمقدمة اذ لا دلالة عليه وجوابه انه ان اريد

بعدم الدلالة عليه انه لا لزوم بينها بين وجوب ذي المقدمة ووجوبها فممنوع وكيف لا يلزم منه نفي اللزوم اصلا لجواز ان يكون هناك لزوم نظري يعرف بالدليل ويكفي هذا

لصحة التكليف وان اريد انه لا دليل عليه اصلا ولا هو بين بنفسه فيحكم الاصل بحسب الحكم بعدم وجوب المقدمة فالخصم يمنعه ولا يتم الا بمنع جميع الادلة وهذا ان صح لم يعلم

العقاب بما ترك او فعل الممتنع بسبب امر جائز وهما صدران خلاصة المنع مشتركة بينهما صورة النقض في

احد الدليلين فان قلت بعد ترك المقدمة لما كان امتناع الفعل امرا متحققا معلوما قبح طلب حصول الفعل

من الحكيم قلت لو تم ذلك لكان تكليف العاصي المخالف للامر كافرا او مسلما قبيحا لحصول العلم بانه لا يقع منه

اصلا وان لم يعرض لصدور الفعل منه امتناع من جهة اصلا بل كان ممكنا جائز الوقوع في نفس الامر به وكل

امتناع ذاتي وخارجي وحاصله ان العلم بعدم الصدور او امتناعه لا يستلزم القبح الا اذا وجد الفعل وطلبه

ليس لزوم اصلا لجواز ان يستنبط من ايجاب المشروط ايجاب الشرط وتحقق الذهول لا ينافيه اذ اللزوم

عند الاصوليين اعم من البين وغيره الا ترى انهم جعلوا دلالة الاشارة من اقسام الالتزام مع انهم صرحوا

بانه لا تصد ولا شعور فيها الا عدم تحقق اللزوم البين او الشرط الشرعي ممنوع لان الشارع اذا جعل الشيء

شرطا للفعل ثم امر بذلك الفعل فقد امر به من حيث انه مشروط بذلك الشيء فيفهم عند طلب ذلك الفعل

طلب ذلك الشيء ايضا لا صالة

قوله ولا يمتنع عند العقد تصريح الامر آه قال في الحاشية كان تقول

ايجاب الشرط كما هو الظاهر من سياق دليله ولا شبهة في ان صحة التصريح بعدم وجوب الشرط بنافي

لزوم وجوبه لوجوب المشروط لا صالة

قوله وتأثير الايجاب في القدرة آه وهو بالنصب عطف على المقدور

الاول اي الجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان تأثير ايجاب المقدمة في القدرة على ذي المقدمة

غير معقول لان ايجابها متوقف على ايجابه وايجابه متوقف على القدرة عليه فايجابها متوقف على القدرة عليه

فلو كانت القدرة عليه متوقفة على ايجابها دار وثانيا من اثاره لزم الدور ح بقول حصول ذي المقدمة منه جوز

لا يدعي الاظهور وجوب للمقدمة عنه ايجاب ذي المقدمة

مع عدم

البيرو قرينة الا

للتأخر عن عدم الفرق

بين التصريح وعدم وجود قرينة

المدعي وفيه نظر لان النزاع انما هو في اللزوم

العقلية بين وجوب ذي المقدمة ووجوبها لا في

الدلالة اللفظية الظاهرة للامر والمنع على وجوب مقدمته

عدم وجوبها لان ترك المقدمة لو صير الفعل غير

مقدور لم يتفاوت الحال بوجوبها وعدمه ولان

تأثير ايجاب المقدمة في مقدوريته

الفعل على تقدير انتفائها

غير معقول بل

كما

الفعل على تقدير عدم المقدمة حال واحدة سواء وجبت المقدمة

او لم تجب وما يتخيل من الفرق من انه على الاول نشأ الامتناع

من ترك امر مباح وعلى الثاني من ترك امر واجب دفعه

ان الامتناع المذكور لو استلزم قبح التكليف بالفعل

المذكور عن الشخص لم يتفاوت الحال بتفاوت سبب

الامتناع والامر لا يستلزم ذلك بل انما يتحقق القبح بشرائط...

اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى

بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف

وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر

بالمسبب نادر وان الشك في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب فيه عندي

قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث وهو

ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك

شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض

الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه

واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض

يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله

حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه

واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر وايضا فان العقلاء

لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد

القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقدور

وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي

...ذلك كما عرفت صح

٦١

بالاختيار بلا ينافي الاختيار والكلام انما هو فيما هو مقدور بالنظر الى ذات المكلف والزمان والمكان و سائر الامور الخارجية سوى ارادة المكلف واختياره تكليف بغير ممكن ... انما من تعلق التكليف بمجرد ارادة و اختياره كيف ولو كان كذلك لا تحقق عاص بترك الواجبات اصلا اذ الفعل ممتنع منه بالنظر الى ارادة واختياره

لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول به يوهم ارادة الشرعي

فينكر وجواز تحقق الحكم العقلي ههنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني

منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث لا ينفك

عن تركها **اصل** الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده

الخاص لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا

بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه وقد يطلق

ويراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا

الاصل واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل

النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق

لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما

العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب

عن كونه واجبا وعندي ان في هذا نظرا لان النزاع ليس منحصرا في اثبات الاقتضاء ونفيه

ليرتفع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا

بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا

النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان تحصيل الخلاف ههنا انه

ذهب قوم الى ان الامر بالشئ عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم

بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا

واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء

في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة

فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب

ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص

ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد

الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فان شرطها اللزوم العقلي او العرفي

ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد

الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف متمسك

مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك

ما علم ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة

الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح

احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله

او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما

قوله ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه الخ بناء على ان
عدم الدليل دليل ظاهري على عدم الحكم اذ لا اصل
برائة الذمة عن مقتضى النهي عن الضد فالدليل
انما يدل

٦٣ اقول لا يخفى ان تركب معنى الوجوب من
امرين على تقدير تسليمه لا يستلزم تضمن الامر له فان
الوجوب حكم من احكام المامور به وليس مفهومه
عين مفهوم الامر بل الحق استلزام الامر
بالشئ النهي عن تركه لزوما بينا
لمعنى الاعم فتامل سلطان
قوله فضلا عن

عن الترك يستلزم النهي عن الضد الخاص ايضا اذ لو جاز
فعله لم يكن الترك منهيا عنه لاشتماله عليه وبعبارة
اخرى النهي عن الماهية نهي عن جزئياتها
والنهي عن جزئياتها لا يستلزم
النهي عما يشتمل عليها وفيه
يجاب عن هذا
بان النهي عن الجزئيات بالعرض لا يستلزم النهي عن الافعال
الوجودية المشتملة عليها فتامل ملا صالح

ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفات النفسية ما لا

يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زايد كالانسانية للانسان ونقابلها المعنوية

المفتقرة الى تعقل امر زايد كالحدوث والتحيز له فان تساويا فيها فمثلان كسوادين

وبياضين والا فاما ان تنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر

الى ذاتيهما اولا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان

كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين

لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي

عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما

مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة

مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشي مع ضد النهي عن ضده وهو

الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ يُعد افعل هذا ولا تفعل

ضده امرا مناقضا كما يُعد تفعله وتفعل ضده خبرا مناقضا واما لانه

تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب انه ان كان المراد بقولهم ان الامر

بالشي طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى ثم طلب لفعل ضد

ضده الذي هو نفس المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى التسمية نعم

المأمور به تركا لضده ولتسميته طلبه نهيًا عنه وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت

ولو ثبت فحاصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالاجبيّة بخوانت وابن اخت

خالتك ومثله لا يليق ان يدعى في الكتب العلمية وان كان المراد انه طلب

للكف عن ضده منعنا ما زعموا انه لازم للمخالفين وهو اجتماع كل مع ضد

الاخر لان المخالفين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذا اجتماع

احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده

وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع

كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان

الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب

يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى الاستلزام

وانتفاء الدليل للتضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم

ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من

محل النزاع في شيء اذ الخلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من

الترك والاخر الواجب عن كونه واجبا او ان ارادوا احد الاضداد الوجودية

فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس زايدا على رجحان الفعل مع المنع

يكاد من الترك واين هو من ذلك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على التقدير الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب بين الاحتمالين فيلتقي بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني

الوجه الثاني ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هيهنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل فالذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل لم يذم على انه لم يفعل سلمنا لكن نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصرا في المعنوي فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي لعنوان العقل يحكم بذلك اللزوم

جواب لنسخ الحاشية منظور بردا على التوجيه فقد كان يكفيه ان يقول ومنع التحقيق ان يلتقي بالقبول في الشق الاول

قوله لا نزاع لنا في النهي عنه اه اقول لما كان ظاهر كلام المستدل الاوجه الثاني انه استدل على اصل الاقتضاء ولم يتعرض المصنف لما ذكره في الوجه الاول من احتمال كون النزاع في العينية وما يقابلها

٦٧

اللزوم في الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فبمجرد ذلك لا امر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك العقل فالنهي عن الضد اللازم له بهذا المعنى لهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الامر هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه انما يمشي في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحمله على الكل بارادة المعنى الذي ذكره تعسف بحت بل قرينة بينة واحتج المفصلون على انتفا الاقتضا لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به واجب وح فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما سبق انفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب انكم ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد عدم

الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الصغرى ونمنع المجتنب

ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم

بنحو ما ذكرنا في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد

تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء

التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي

هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في

العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد

امرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر فضلا عن تحريمه كما يتخيل ان تضاد

الاحكام باسرها ما يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين وبذا نعم

ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان ذلك لو تم لثبت

قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد من ان يتحقق في

ضمن فعل من الافعال فلا بد في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل

المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم و

بشاعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم

القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا في

البعد من ذلك ان يكون رفع ظلم الغير الموجب للقتل حراما لكونهما معلولي علة واحدة وهي حز الرقبة

فيكون

الفاعل المذكور

الشخص فعل افعالا كثيرة

كلها حرام ولو فرض عدم ترتب

شئ بما قتله غير ازهاق نفس معصومة

فعل حرامين ولو فرض مباشرته لفعل الحرام من

غير ترتب شئ عليه فعل حراما واحدا وبالجملة ما ذكره المصنف

في هذا المقام بعيد عن الصواب جدا

كذا قيل واقول قد ذكروا في تقرير شبهة الكعبي انه ما من مباح

الا هو ترك حرام فان السكوت ترك للقذف و

السكون ترك للقتل وترك الحرام واجب

ثم اورد عليه انه ليس عين ترك

الحرام فانه انما هو ما لا يتم

الا به واجب

بانه وان لم يكن عينه الا انه لا يتم الواجب الا به وهو كاف

وقد نقض دليل الكعبي بان الصلوة قد تكون مما يترك

به الواجب فيكون حراما لانه سبب الحرام فيكون حراما و

انت تعلم ان جميع ما نقل يدل على ان مراد الكعبي ان كل

مباح ضد لحرام ...

بالتقدم الذاتي لكان سببا مستلزما ...

ضمن فعل من الافعال فيكون واجبا تخييريا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف

عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث

نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء

جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف

فيتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعل فمن

يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه

كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم

انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس

بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم ح لتحريم اللازم

لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له فيتوهم لما هو بين من ان العلة في الترك

المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك يستمر

مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها ممن جمع شرائط التكليف مع

انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول

بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان

الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد

69 او ذلك الجسم الذى هو محل الكون يكون خلوا

عن كل فعل في هذه الصورة ايضا كما مر آنفا

ثمة تشبيه بالعدم عليه ولعله يتحقق في جميع الصور عدم بعض اجزاء العلة سابقا على عدم عدم الضد الا يمكن خلافه وانت خبير بان مرفقية نفس الضد في ترك الضد ما...
من حيث انه ضد لا ان الضد من حيث انه ضد ومانع انما يستلزم عدم الضد مقارنا له ورمانيا بعد فلا بد جميع الافعال من المباحات منافيا كان او غير مناف لهذه المد...
فان الاشتغال بالاكل والشرب وانشاد الشعر والفكر واشباهه يمكن ان يكون شاغلا من الشوق والالتفات الى الزنا وان لم يكن ضدا له ومانعا لكون ذلك لا...
المقصود لانه لم يأخذ في الجواب وجوب الاشتغال بضد الزنا اصلا سيما من حيث انه ضد نعم لا يتمشى الجواب من قبل من اخذ الضد من حيث هو ضد مانع من فعل الحرام...

٧٠

من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به
واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما
بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون
منهيا كما عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي
التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد
الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها الا بالضد المصاحب للمعلول
وحيث رجع البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه
فلو رام الخصم التعلق بما نبهنا عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لو لم
يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان فعله واجبا موسعا لكنه لا يصح في
الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به
وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف
واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر
واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم
الواجب الا به يقتضي تماميته الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل
على ان الوجه الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على

تتمة كما ان سائر الواجبات المعينة واجبا اذ ما من محرم او واجب الا وهو ممكن الامتناع في اي وقت فرض فلا يكون شيء منها واجبا ولا محرما بل ان كلا منهما مشروط
بالامكان فما مر قد يجاب بان المراد انه وان كان واجبا تخييريا الا انه بعد فعل احد الخصال يصير الباقي مباحا ميزان ا
فصار الحاصل ان عدم الزنا قد يترتب على عدم الشوق مثلا بناء على كونه شرطا فاذا فرض عدم الشوق في وقت
مثلا بناء على عدم علته في عدم الزنا يترتب عليه ولا يتوقف على شيء آخر غيره فيقع هذا الوقت اذا اتى المكلف بفعل

في ذلك الوقت او بما يتبعه في ثاني الحال فالمباحات واجبة تخييرا في اي وقت فرض ولا اثر في ذلك للاتفاق
وقوع بعض افراد ذلك القدر المشترك دون بعض نعم لو انقطع وجوب ذلك القدر المشترك كما في
خصال الكفارة لانقطع وجوب تلك المباحات بوقوع بعض افراد ذلك المعنى الاعم والامر فيما نحن فيه ليس
كذلك واما ثانيا فلان المراد لو كان هذا القدر لكان حديث الصارف لغوا محضا واستوى الشقان في
الجواب وذلك بان يقال في الشق الثاني ان ترك الحرام انما يتوقف على فعل مباح ما فاذا فعل مباح واحد

ههنا وفي بحث مقدمة الواجب مطلقا هو الجزء الاخير من العلة التامة الذي هو علة قريبة للفعل عرفا كالصعود
على السلم للكون على السطح لا مشي الواجب وتحصيل السلم ووضعه على الجدار من قبيل المقربات وليس داخلا
في السبب فتامل انتهى وفيه نظر اما اولا فلان التخلف عن الجزء الاخير من العلة التامة يستلزم التخلف عن
العلة التامة وقد سبق ان السيد جوز التخلف عن السبب فيلزم بناء كلامه على القول بجواز التخلف عن العلة
التامة وفيه ما فيه من التعسف واما ثانيا فلان هذا الجزء الاخير له علة تامة وله ايضا جزء اخير وهكذا فيلزم

التعقيب المذكور جزء تام فتبرع على ما مر ... لو اسمع جملة ما يتوقف عليه فعل الضد اذ ما ورد به الضد فلانها
جزء من اجزاء الداعي اليه واما الصارف عن المامور به فلانه لولاه لكان صدور فعل الضد على سبيل
الاختيار ممنوعا وفيه بحث لان الصارف عن المامور به اذا كان مما يتوقف عليه فعل الضد كان انتفائه
يمنع وجود الداعي الى المامور به مما يتوقف عليه ترك الضد ضرورة ان توقف الوجود على الوجود يستلزم
توقف العدم على العدم والحكم في الصارف عن فعل الضد وفي انتفائه مع وجود الداعي اليه بالنسبة الى
فعل المامور به ولا تركه كذلك لان الضدين حكمهما في ذلك على السواء فان الداعي لفعل الضد ما يتوقف
عليه ترك المامور به فالحكم بان العلة لترك المامور به هي الصارف عن فعله لا يخلو عن اشكال فلينا...

٧١

في مسئلة منع التكليف مع علم الآمر بعدم الشرط او
بالذات
ومع التقدير
فالتكليف بشرط العدم
طريان ما يسقط وجوب الفعل
ظاهر انه معلوم للآمر فلو تحقق المسقط
فهو فيما نحن فيه هو النسب الغير الاختياري فعلم ان
التكليف كان لم يتعلق به تخيير او تعلق ايضا عند الآمر الكافي

ان المحال انما لزم من وجوب الضد لما تصف الوجود بكل
الجواز بالمعنى الاعم وكون هذا الجواز طرفا لذلك الوجوب
محل المنع ولو اورد هذا على قوله ولو لم يكن نقيضه
منهيا عنه لصح فعله فالحكم نحو به
الا بان يصح بصحيح الصحة
بما لا يخفى من
التخلف اذ لو صح على موقفه للمامور به لم يتحقق في الواقع

قوله ولكن قد عرفت ان الوجوب آه بيان دفع الشبهة المذكورة فاعاد الله تعالى لاعادة الجواب الذى ذكره فى العلاوة لتيقنى السؤال وما يتعلق به الجواب من مقدماته
وتنظا لنقادات جبران ما يفعل من الواجبات وان سقط وجوبه فيلزم ان لا يمتنع كون شيء منها محرما مع ان الكلام على فرض امتناع اجتماع الحرمة والوجوب
فى مورد منه فيتضح كما ذهب اليه المصنف والشبهة انما نشأت من عدم تنقيح كون متعلق المامور به لا يتصور ان يقع على وجه يكون حراما ومنهيا عنه بحيث يقع الامتثال
سواء قلنا ببقاء التكليف حين الفعل ايضا ومعه او المسئلة اعنى امتناع اجتماع الامر والنهى جارية على القولين وتوهم المصنف ان امتناع اجتماع المامور به والمنهى عنه

٧٢

من كلامه ان الجواب يبتنى عليه فان قلت

المامور به موقوفا عليه فان ذلك مقدمة ترك القبيح لا مقدمة فعل المامور به فتدبر ظاهر الشرح وزيادة

١١٢

ارحوانى ... قوله لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس آه لا يخفى ان خطاب
الجمع المشتمل على الموجود والمعدوم والحاضر والغائب والمكلف وغيره غير بعيد نعم خطاب المعدوم
الصرف بدون توجيهه الى الموجود بعيد وجميع الخطابات الواقعة فى القرآن لا يخلو من تعلق بالموجود والحكم
العرفى الاستقبالى فى القرآن العزيز لا يكاد يتحقق ولعل ما ذكره المصنف مذهب بعض الاصحاب او من

منه
فى الاصول شيئا
ولا يتحقق بذلك اجماع
يصلح للحجية وفى الوجه الثانى فيه اشتباه
اذ الخطاب الذى يمتنع تعلقه بالصبى والمجنون
انما هو الخطاب التنجيزى واما التعليقى فلا مانع منه والقائل
بتعلق خطاب المشافهة بالمعدومين لا يقول بكونه تنجيزا بل معلقا
بالوجود فان قلت يصير الخطاب بالنسبة الى الموجودين منجزا وبالنسبة
الى المعدومين معلقا فيجمع بين الامرين التنجيز والتعليق كالجمع بين الحقيقة و
المجاز قلت لعل الخطاب استعمل فيما يكون قابلا للتعليق والتنجيز جزء جامع بين الامرين
ثم يستفاد الخصوصيات من الخارج ولو فرض كون الخطاب ظاهرا فى التنجيز كان مجازا قطعا لا
جمعا بينه وبين الحقيقة او نقول انه استعمل الصيغة معلقة بشرائط التكليف اجمالا لا تفصيلا
وهو مفهوم واحد لا تعدد فيه لكن تلك الشرائط مختلفة الاجناس والافراد بالنسبة الى الاشخاص
وتحقق تكليف منجز من جميع الوجوه فى وقت الخطاب ثم بعد ما عرفت امكان منعه سقط ولو سلم
التفصيل يلزم ارادة المفهومات المتعددة من الخطاب لا مدفع له لاختلاف الشرائط حينئذ
وتعددها بالنسبة الى الموجودين ايضا على انه ايضا لا يلزم التعدد بالنظر الى ما نحن فيه لجواز
شرط الوجود بالنسبة الى الموجودين ايضا لا مانع منه سوى ما سبق نقله من
السيد قدس سره من ان العلم بوجود الشرط من الامر كاشتغاله و
هو ايضا فى ضمن العموم واعلم ان المطلوب ههنا يمكن ان
يجرى على وجهين احدهما ان خطاب المعدومين
وقت الخطاب هل يمتنع ام لا والمراد
لكون الخطاب نسبة
يقتضى تحقق التعلق اذ يمكن والقول بالامتناع على هذا لا يناسب من الاشاعرة لجريان مثله فى الخطاب النفسى
مع الطباقهم على المنع والثانى ان هذا اللفظ هل هو للموجود خاصة ام له وللمعدوم ايضا وهذا ايضا يتصور على
وجهين الاول ان يراد بالتعميم اى للموجود خاصة والثانى هل وضعه للموجود خاصة او لما يعم المعدوم
بخلاف الوجهين فهل اختصاص الوضع او الاستعمال بحسب الخطاب وصيغته اذ الى لفظ الناس
والذين آمنوا اذا عرفت هذا التقرير فاعتبر على الدليل الثانى من ان عدم تكليف الصبى والمجنون لا ينفى

مراد ومن
انه ليس لجامعه
غيره من الواجبات اذ
لا يجب على جميع التقادير بل ربما
يسقط وجوبه على بعضها كما اذا حصل
الغرض منه بغيره وهو المنهى عنه قلت من البين
ان المقدمة هو القدر المشترك بين ما يقع على الوجه المنهى
...
الثلثة المذكورة ينفى عدم وجوب المقدمة ووجوب غير
المقدمة وسقوط الواجب بغير الواجب لان
يقولوا بوجوب القدر المشترك بين الوجهين
والتخيير بينهما فيلزم اجتماع الحرمة و
الوجوب والقول بان
الفعل المشروع
مقدمة
فان الاتيان بالمامور به على وجه لا يقع الا تيان فى الحرام
ويكون مشتملا موقوف على الاتيان بالوجه المشروع
وهو ايضا قسم من المقدمة الشرعية لا يكفى لانه يلزم
سقوط الواجب بغير الواجب والعقاب انما يترتب على
نفس الفعل المشروع لا على ترك الوجه المشروع وان

٧٣

القول بانه ليس علة لجميع غيره من الواجبات والاركان اللازم في نحو ما اذا

الحج على الثاني فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال

ح فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال

كما سياتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب فيها

انما هو للمتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه

يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب

الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته

وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك

الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب

لان كراهته محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل

كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب

الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب

فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه

ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا

يتم الواجب الا به لكون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا

وبيانه انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي اليه لا يمكن التو[صل]

فلا معنى لوجوب المقدمة ح وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي

مستمران مع الاضداد الخاصة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير

تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتو[قف]

عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم وجوب ترك الضد

الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم

الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر في هذه المباحث

فاني لا اعلم احدا حام حولها

اصل

المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة ره ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم هيهنا مذهب تبرّئ كل واحد من

المعتزلة والاشاعرة منه وينسب كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان

الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا انه تعالى يعلم ان ما

يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول

وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده

ولقد احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليت

المسئلة كثيرة الفائدة **اصل** الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا

واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر

الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة

وانكر ذلك قوم لظنهم ان ذلك يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا

على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك

مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة

وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اول الوقت كان جاريا مجرى

تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر واما

فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان

ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات التكليف كان نفلا وهذان

تتمة حاشية الوقت لانه اذا ان لا يجب عليه اصلا وهو في صورة عدم بقاء التكليف او لا يجب في آخر الوقت بل كان ما عداه في اول الوقت هو الواجب فاين اختصاص الوجوب بالاول

يقابل ان اختصاص الوجوب بالآخر معناه انه لم يفعل في اي وقت فرض لم يستحق العقاب الا في آخر الوقت فصفة الوجوب وهو استحقاق العقاب انما يتحقق بالنسبة اليه

وفيه ان الاول والآخر فيه سواء اذ كما ان الترك في الآخر انما يذم عليه بشرط الترك في الاول معه كذلك الترك في الاول انما يذم عليه بشرط الترك في الآخر

القول الاول لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق
تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان لله تعالى كلف الاتيان به في اول
الوقت ووسطه وآخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من
غير فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى
الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا
اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ على ما حكاه
المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين ابن
البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة
وهو الاقرب فيتحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب
مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد
تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا
على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكرار
في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء وقت يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض
لتخصيصه باول الوقت واخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي
التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او
الآخر

الآخر تحكما باطلا وبعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء
اداه نفد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان
اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما للصلوة على الوقت فلا يصح
كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره
لم عن وقته عاصيا كما لو اخرها الى اخر وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على
الثاني انه الامر ورد مطلقا بالفعل من غير تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل
ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب
العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كالتخصيص للوجوب بجزء معين
احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل
لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التمييز بينهما وحيث
يجب فليس هو الا العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل و
العزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى و
ذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب عن الاول ان الانفصال عن
المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر
بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق

ايقاع الفعل فيه قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال

في المخير بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب

التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع

لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر

بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شي وهذا كاف في الانفصال

وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة

بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان

ثمه تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في

الواجب التخييري وايضا فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس

لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم

على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند

كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء

دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات

اجمالا وتفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان

بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكر ولا وجه وان كان الحكم

ادويا الخروج الا سفر ساح او ايقاع نفس
الخروج الاخير ذلك ولم يقل احد بالتخيير في هذه المواضع
وتوضيح المقام ان العزم وجوب مطلقا مع قطع
النظر عن الترتيب بينه وبين ما تعلق به
لكن لما كان العزم يمتنع بعد فعل ما
تعلق به العزم يتوهم ان
الوجوب كان
تخييريا
مرددا بينه وبين ما تعلق به ولهذا سقط بفعله ولو
كان الامر كذلك لزم ان يكون وجوب الحج ايضا مرددا
بين الحج في الوقت المخصوص او يستبقي ترك
تحصيل الاستطاعة الى ذلك الوقت وهو امر اختياري
الاخير ذلك على مرددا

الاثم ليس لاجل التخيير بين نفس الموسع والعزم المخصوص
في تركه فالعزم غير الموسع ايضا صالح ...
... ذلك لزم ان لا يكون ... ترك الواجب ...
بالتنفيذ ... مساكنة ... من تو ابعه ... وفيه
... من الرجل وجب عليه العزم على الواجبات في اوقاتها
اما اجمالا او تفصيلا على الوجه المذكور وانت تعلم ان
قوله مع ثبوت الايمان من باب وضع الظاهر موضع
المضمر فلا يتوهم عوده الى الحكم لانه يوجب قلب المقصود صالح

منكرا في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما
على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين
حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى تخرج من خصوص الوجوب
بأول الوقت ان الفضلة في الوقت مستقر ادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج
عن كونه واجبا فح فاللازم صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول
او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداه
في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع
الفضلة في الوقت فقد اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص
الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت
الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول
لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع
فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى
انما يتم لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على
سبيل التخيير بمعنى ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت
الموسع ومنعه من اخلاله عنه وسوغ له الايتان به في اي جزء شاء منه فان

اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب نعم ان جميع
الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع
ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه
ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام
الوقت متسعا فاذا تضيق تعين الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين
فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه
الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة في جزء من اجزاء الوقت مثل
المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة(?)
بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات
الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر فيه سهل **اصل** الحق ان تعليق الامر
بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين
ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى ره الى انه لا يدل عليه الا بدليل منفصل
عنه وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا
درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر
من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند

مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى
عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم
النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع
ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى
ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد
حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم
امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل اخر ان ضم اليمين
الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى
واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق
لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم
تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب
عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن
ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط حينئذ احدهما فيتوقف انتفاء المشروط
على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له
بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط

للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضي عدم
تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة
اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها
عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى و
الموضوع ههنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع
ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث
لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط
انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فايدة اخرى ويجوز ان
يكون فايدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة
فالمولى احق بارادتها وثالثها ان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن
الموالي على الزنا ورابعها انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه
بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان
الظاهر يدفع بالقاطع **اصل** واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي
الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ واختاره الشهيد
في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب

لنا انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة

واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير

محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزؤه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة

بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه

لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة

في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة واحتجوا بانه لو

ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك

الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع عن

الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام

ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة

مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا

اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل

معها فنبّه بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان تكون المصلحة

مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع

السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم

---

٣ ٨ كذلك ولا يلزم ان يكون ذلك كافيا ودفاعا هو
استظهار منه ورفاه للعنان توجيه ح ان هذا يقدح في
مفهوم الشرط ايضا فان المطابقة والتضمن مختص
بالمنطوق واللزوم العرفي غير كاف والقول
باللزوم القطعي وكونه مفهوما منفيا
عرفت الاول يمكن ايراده
للزوم العرفي اللزوم
العادي بان
يكون تحقق المعنى الحقيقي مستلزما لتحقق المعنى المفهومي

الغير بنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول بانتفاء التخصيص بالوصف

نفي الحكم من غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فايدة سواه بحيث تتحقق ما ذكره

من الفوايد لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة

لا يحتمل فايدة من تلك الفوايد وذلك كاف في الاستغناء عن انتفاء النفي

الذي صرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص للفايدة اذ مع احتمال

فايدة منها يحصل الصون ويتادى ما لابد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سوا

الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا نم ان المقتضى لاستهجانه

هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو في كونه بيانا للواضحات

اصل والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا

لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد فقال ان تعليق الحكم بغاية انما يدل

على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل ووافقه على

هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم

مجيء الليل فلو فرض ثبوت وجوبه بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف

المنطوق احتج السيد بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف

حتى انه قال من فرق بين ان تعلق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا

الدعوى وهو كالمناقض لمفهومه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاى معنى لقوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا و
اى معنى لقوله عم فى سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان
يكون المصلحة فى ان يعلم ثبوت الزكوة فى السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها فى
المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرف بحرف والجواب انا نمنع من
مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم
المقيد بكونه اخر الليل مثلا عن عدمه فى الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغة
السيد ره فى التسوية بينهما لا وجه لها والتحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه
اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط
وبعض من لم يقل بها **اصل** قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز
وان علم الامر انتفاء شرطه وربما نعكى بعض متاخريهم فاجازه وان علم المامور
ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا فى جوازه مع انتفاء الشرط
كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل فى غد مثلا ويتفق
موته قبله فان الامر هنا جايز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا
ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد و

شقال زنة ثم المقصود انه يصح الامر من الجاهل بانتفاء الشرط ويكون الامر مشروطا بحصوله فان حصل ثبت التكليف والا انتفى وتبين عدمه و المخالفون يقولون بثبوت التكليف مع انتفاء الشرط فى هذه الصورة وفى صورة العلم ايضا
ملا صالح

هو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق لكن لا يعجبني التزحزح عن البحث بما نوى و

ان نكير ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته وانما لم اعدل عنها ابتداء

قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما يعنون به الدعوى حيث جعله على الوجه الذي

حكيناه ولقد اجاد علم الهدى رحمه حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن التأدية

عن اصل المطلب فقال وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط

ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك

مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى

علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط قال و

الذي يبين ذلك ان الرسول لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت

مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره

لفقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا

الى طريق نحو حسن الفعل لانه انما يصح ان نعلم وكون المامور متمكنا لا يصح

ان نعلمه عقلا فانا نفتقر الى الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدنا في

امره يحصل في حكم الظان لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في

ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما

مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب
ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فالرسول صلعم حاله كحالنا اذا
اعلمنا الله تعالى حال من نامره نعتقد ذلك نامر بلا شرط قلت هذه الجملة التى افادها
السيد ره كافية فى تحرير المقام ووافية فى اثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلنا
بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه
الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة
من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها
ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثانى لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف
واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم
لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل
الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك
كاف فى تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمانا زمانا ونردد
فى كل جزء جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى
بصفة التكليف فى الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذى هو بقاؤه بالصفة
فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم

اجزهم تم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده وقتئذ وهو عدم النسخ وقد علم والا

لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الواقع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشأ من

المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من لفظ الامر وموضع النزاع من هذا القبيل

فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على

الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا الانزجار عن القبيح الا

ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على

نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا

مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر العبد و

الجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد ره اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع

وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال

الامر وليست الادلة منه قطعا والملازمة انما يتم بتقدير كونه ممنوع فتوجه

المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه

مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد ره في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا

المنع فقال ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت

وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان

يسقط

يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة

يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من تراخي الفعل والتقصير فيه و

لا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو

ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترمه السبع قبل ان يصل اليه

يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز منه ان يكون عالما ببقائه فالسبع

وتمكنه من الاضرار به وهذا الكلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر

الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بالانعقاد

الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة

الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم و

عن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم ع بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف

بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله

فناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر

بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون

عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او من مقدمات الذبح زيادة عما فعله لم يكن

تقدم بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى ومن الرابع انه لو

وقد يجاب عن اصل الدليل بان تعلق الامر بالذبح مسلم ولكن انتفاء شرطه يعني عدم نسخه ممنوع لانه روي انه فري اوداج ابنه لكن كلما فري جزءا عاد ملتحما فقد نسخ

امره به من الذبح وان لم يبطل الحيوة ورايه فيه ذلك اولا بانه خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا معتبرا

العلم بالتكليف قبل الفعل اذ يكفي في وجوبها غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع

الكلام السابق تقريره ان الاجماع على وجوب نية الفرض لا يدل على حصول

التكليفين ظاهرة فتعجز الذبح والفرق بين سريرة والظهور غير مسلم دون الاول فضعف لا يمكن التمسك به وانما بما ذكرنا من ان التكليف كان ظاهرا بالذبح مرادا به جزءه فعدم الفرق ظاهر ظاهرا

يتضح ان المنع المشار اليه بقوله لو سلم بعيد جدا ولم يقم دليل يعتمد به على الامتناع كما يظهر بالتامل في قوله وامر عادة تناوله لمن انتفى عنه الشرط وغيره فتخصيصه بمن يتحقق فيه الشرط يحتاج الى دليل الا ان يدعى ان تعلق الاشتراط قرينة على توجهه الى الجامعين للشرائط والحصر المذكور بقوله انما يحسن اه ممنوع بل الظاهر حسنه لتحصيل العلم بالعزم

ايضا فاسر ذكره

سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما تقدم من امتناعه بل للعزم على الفعل و

الانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر فيه من

المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك

ممتنع في حقه تعالى **اصل** الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب

لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة

في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب

لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر

مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من

القيود ولا يدخل بدون ضم شيء منها اليه في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ

الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لحوقه لرفع

المنع من الترك الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من

الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ

النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء

الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل

التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان

المقيد فقط او رفع القيد مع الاولين ظاهر وكذا على الاخير لان رفع الاذن في الفعل يستلزم رفع المنع من الترك

الوجوب يتحقق نسخه بالمرة بانتفاء الاذن في الفعل ايضا فلا يبقى من جهة الامر شيء لا بقاء الاذن ولا الاجازة الا جزاء النظر لكن سيجيء في كلامه ما يؤيد ان مراده انتفاء القيد في نفسه لا انتفاؤه من حيث انضمامه الى الامر بمعنى انتفاء ذلك الامر لا مستدركا

فليل الجزوي لكونه راجعا في الحقيقة الى التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضى
للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز
جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع
كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان
الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب
رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه وح فلا يدل النسخ على ارتفاع الجواز فان
قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة
التي بعد من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس للواجب
وغيره لا بد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك
فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فنسخ ما نعية النسخ
لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل
علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك
يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا
يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك لان
الجنس انما يفتقر الى فصل ما من الفصول ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك

مقتضى لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس لكنه هو الجواز والحاصل ان الجواز
قيد بين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن
هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله
بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان
ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع في العبارة ولكنهم مصرحون بما
قلنا فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع
بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمال رفع البعض الذي
يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظاهر يقتضي البقاء لتحقق
مقتضيه اولا ولان الاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما
توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه
وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع
بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع
من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب قدر مشترك
بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا يتحقق لا بد من انضمام احد قيودها
اليه قطعا وان لم يثبت علية الفصل للجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة

قوله والجواب المنع من وجود المقتضي اه اقول ٩٢
انما يتم هذا المنع لو كان
مراد المستدل وجود
المقتضي للجواز بعد النسخ واما اذا
كان مراده وجود المقتضي للجواز حال
بقاء الوجوب كما هو الظاهر من دليله واثبت
الجواز بعد النسخ بالاستصحاب وعدم ظهور طرو المانع

كان الاشتباه ناشيا من ذلك وكان اذا
مراد المقتضي وان كانت عبارته
قاصرة عنه فتامل
سلطان ره

قوله فاذا زال الاول خلفه الثاني اه لان الثاني نقيض الاول
ورفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر فان زيد اذا وجد
القيام لم يثبت له عدم القيام فقد ثبت له القيام قطعا صالح

يعد في الضروريات وح فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي
وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك
فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى
قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي ولو
تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان
قد عرفت ترجيح الاول على الثاني بوجهين سابقا فلا تغفل [illegible]
معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا ظهر فساد قولهم في
اخر الحجة ان الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام
القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان
دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور
على السنتهم حيث يعبرون به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في
كلام جماعة ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول
ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا
للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادي بان الباقي هو الاستحباب
وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا
من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان

للمعارضة لان وجود المقتضي هو الاذن مع المنع من الترك معلوم [illegible]

الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ كملت قيود الندب وكان هو الثابت

البحث الثاني في النواهي

اصل اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانها المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله عنه فقد حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بما نهى الرسول صلى الله عليه وآله و موضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه وآله يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلم على نحو ما قلناه في الامر

اصل وقد اختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة رحمه الله في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا

ان المدح والثواب انما يكون ان لو قصد الترك حال التكليف بقصد الامتثال ينبغي

مثلا يعد في العرف ممتثلا ويحكم العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى
تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان
متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح
على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف
ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي
سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع
من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية
فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تأثير صفة القدرة
في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم
لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به و
العدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتأخرة قلنا العدم انما يجعل
اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع
وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر
القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها

اصل قال السيد المرتضى ره وجماعة منهم العلامة ره في احد قوليه ان

قوله اذ مع ادخال فرد منها أه معنى المنع من ادخال الماهية في الوجود انه يقتضي سلب جميع افراده والمفروض ان الماهية غير مقيدة بل مطلقا فيتناول جميع المفروضة افرادها في جميع الاوقات نعم لو منع ان النهي يقتضي سلب جميع الافراد بان مدلول النفي مع المفهوم اخبار ... ورود ... في ضمن جميع افراده ... بعلم تحققه في ضمن سلب الكلي والسلب الجزئي ... في سياق النفي ... المصدر الذي في ضمن ...

٩٦

النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته

الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة اختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر

واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته

في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها اذ مع

ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا

نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد

في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما

بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه ايقاع الفعل فيها وهو تارك وليس

نهي السيد متناولا لغيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد

به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض

نهيت عن الصلوة والصوم لا للدوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا

تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك

والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام

ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان

كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به ولا يتناول غيره

الصيغة اي مفهوم كان فيها بقيد المنهي بالوقت ثم يرد عليه مدلول الصيغة الذي هو طلب الترك فيعم جميع اجزاء الوقت وهذا مقتضى وضع الصيغة وهو الذي اراده المصنف وان كان في سياقه نوع منافرة له وبهذا التقرير يندفع كثير من الشبهة في مطاوي ما يرد عليك من المطالب منها ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة ...

الأمر يدل انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول
الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام
على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان ما قرّرناه يجعل الوضع للقدر
المشترك اعني لزوم الاشتراك او المجاز لازم عليهم من حيث ان الاستعمال
في خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث ان
التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل بحيث يقيد بخلاف الدوام
يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا **فائدة**
لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام
يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح
اصل الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا
من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل
النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك
فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه
مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او تتعدد
فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه

قوله ورتما منعه مانع آه نسب هذا المنع الى بعض المعتزلة ورتما يوجه ذلك بان السجود نوع واحد مامور به لله تعالى فلو كان منهيا عنه بالنسبة الى الصنم لزم كون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه وانه محال واورد عليه بان هذا تشنيع الا لا يكون السجود للصنم حراما ودفع بان المحرم هو قصد التعظيم للصنم دون السجود ورد بان التعظيم له واجب وقد اعترفوا بكونه للصنم فيكون جنس التعظيم بعض افراده واجبا وبعضها حراما فلزمهم الاعتراف بما انكروه من حيث لا يشعرون والحق ان اختلاف افراد الجنس بين لظهور ان ذات هذا الفرد غير ذات ذلك فلا استحالة في حسن احدهما وقبح الاخر فلا يلزم من وجوب احدهما تحريم الاخر ثم ان قوله السجود نوع واحد مامور به لله تعالى ان اراد ان ماهية السجود من حيث هي او جميع افرادها مامور به فهو ممنوع وان اراد ان ماهيته باعتبار تحققها في ضمن بعض الافراد مامور بها فهو مسلم ولكن لا ينافي كونها منهيا عنها باعتبار تحققها في الفرد الاخر صالح

قوله ووافقنا عليه كثير آه كالباقلاني والجبائي وابي هاشم والفخر الرازي واحمد بن حنبل والزيدية ومالك في رواية عنه والله تعالى عالم صالح

ذلك نعم لو امتنع انفكاك الجهة المعروضة للوجوب عن الجهة المعروضة للحرمة امتنع التكليف مثلا للزوم اجتماع المتنافيين

فتبين ان المحال بعدم تمكن المكلف من الامتثال

بهما انما هو على تقدير تسليم جزئية الكون المطلق للصلوة وتمكن المنافاة بينهما

اقول لعله زعم ان المحتمل هو الكون الواجب طبيعة

فذلك مستحيل قطعا وقد تجويزه بعض من جوز تكليف المحال فتجهم الله تعالى
منعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه
لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان يكون للفعل
جهتان يتوجه اليه الامر من احدهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة
في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها فيها من حيث كونها
غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب الايجاد
الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد
مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد
وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به و
ذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية
معه قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن
المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء
المامور بها للصلوة والامر بالمركب امر باجزائه ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون
في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين
بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب

كان تعلقه به من باب الوجوب العيني المنافي للحرمة من الجهة المذكورة وان تعلقه بفرده فانما هو من باب التخيير ولا منافاة بين الوجوب التخييري الذي لا يلزمه خروج المركب والحرمة من الجهة المذكورة و
المنافاة من جهة اخرى ممنوعة فيما بيانه وان تعلق الخ
... بيته بما سيجيء الاستغراق بحيث يكون كل فرد منه واجبا بعينه لا يتصور بالنسبة الفرد الا فرد فهو لا يجتمع مع النهي عنه من حيث التكليف بالايطاق وليس الكلام في المسئلة في مثله وان المنافاة التي اشار اليها فقط امر
الفساد لان القيام والقعود والركوع والسجود اكوان

ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاط في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع
عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد
متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المثال فان
متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد
اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين
هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن
الاول ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا
لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة
سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز
المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وعن الثاني ان مفهوم الغصب
وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزؤها بعض جزئياته
اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي
ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها في ضمن الافراد
فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال في
جهة الصلوة وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في

الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة

الكلية على البعد الى ابين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية تتضمن

كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد

كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه

الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر و

النهي وهو شيء واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان

اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجدي به نفعا اذ لا

نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد به انهما باقيان على المغايرة

والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة ظاهرة بحضرة ارباب

فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه

ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه **اصل** اختلفوا في دلالة النهي

على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها انه يدل في العبادات لا في المعاملات وهو

مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم

المرتضى ره ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال آخرون بدلالة اللغة عليه ايضا

والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا

قوله اختلفوا في دلالة النهي الخ اعلم ان بعض الاصوليين كالسيد والشيخ قدس سرهما لم يفرقوا بين المسلكين ...

١٠٠

يمكن ان يفرق بان الاول مبني على ان الامر الحقيقي وهو ان حقيقة الوجوب والحرمة لا يمكن اجتماعهما باي لفظ اتفق سواء كان بلفظ الامر والنهي او بلفظ آخر والثاني مبني على ان لفظ النهي يدل على الفساد وان لم يكن الحرمة منافية للوجوب او كانت

وهو انسب بكلام ابن الحاجب حيث اورد الاول في مباحث الاحكام ...

فيهنا دعويان لنا على اوليهما ان النهى يقتضى كون ما يتعلق به مفسدة غير

مراد للمكلف والامر يقتضى كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتى بالمنهى عنه

لا يكون اتيا بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة

ولا نعنى بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى الثلث وكلها

منتفية اما الاولى والثانية فظاهر واما الالتزام فلانه مشروط باللزوم العقلى و

العرفى كما هو معلوم وكلاهما مفقودان يدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفى

العرف ان يصرح بالنهى عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف

بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا

بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار فى جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على

الفساد بالنهى فى ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه

حكمة يدل عليها النهى ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين

ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع

النهى عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهى مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه

مفوت للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب

الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات

النهى والامر منه ان يكون حكمة ترتب الاثر رجوحية

انما اللازم ان يكون حكمة وقوعه منتفية او مرجوحة وكون

حكمة وقوعه مرجوحة مثلا لا ينافى ان يكون حكمة ترتب

الاثر عليه بعد وقوعه راجحة مع عدم ترتبه و

بالجملة الراجحية والمرجوحية فى طرفى

النقيض مثلا زمان ودا

فى فرد فالا فاللازم

من راجحية

طرف النفى مرجوحية طرف الثبوت واللازم من راجحية

ترتب الاثر مرجوحية عدم ترتبه ولا منافاة بين الامرين

المصلحتين ولعدم رجحان المصلحة فى البيان اللاحق يكفى

فى الصحة فى احكام ... وقد اجيب عن الاول بان هذا

الدليل لو تم يدل على دلالة حصول المنع الحقيقى

للنهى على الفساد قطعا لا دلالة لفظ

النهى على الفساد ....

دلالة اللفظ على

المعنى

الحقيقى قلت يمكن ان يكون دلالة المعنى بالمذكور قطعا لكن

قيد الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة
الصحة وأما انتفاء الدلالة لغة فلأن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه وليس في
لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الأول أنه لا حجة في قول العلماء بمجرده
ما لم يبلغ حد الإجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع إذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر
جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الأثر على وجود الحكمة في الثبوت
إذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في إيقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب
أثره أعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فإن الصحة فيها
باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة وإلا
لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر
جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فإنه على عمومه ممنوع نعم هو في غير
العبادات متوجه واحتج مثبتوها كذلك لغة أيضا بوجهين أحدهما ما استدل
به على دلالته شرعا من أنه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد وأجاب
عنه أولئك بأنه إنما يقتضي دلالته على الفساد وأما أن تلك الدلالة بحسب اللغة
فالدليل الظاهر أن استدلالهم به على الفساد إنما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا
لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الد... في ذلك

ثم وان اصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الكل

والتحقيق ما استند للكتاب سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو

الحق من دلالته على الاجزاء بكلا التفسيرين والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما

نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون بان

الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته لغة ومثله

ممنوع في الامر والحق ان بين الاثم ووجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز

اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامهما سلمنا لكن نقيض قولنا

يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن اين يلزم

في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة

الشافعي للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي

عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا و

لو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك فلذا جيب بمنع الملازمة فان قيام

الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون

التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح

بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس مثل قوله في المثال ولو فعلت

لما عرفت من انه ظاهر في دعوى الدلالة في غير العبادات

لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك الذوق السليم قطعا فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر

المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول

الاول في الكلام على الفاظ العموم **اصل** الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد ره وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما تستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا فالنكرة في سياق النفي للعموم الغير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ

المدعى

المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان القائل رأيت الناس كلهم
اجمعين مؤكدًا للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة
عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء يتأكد بتكريره فيلزم ان
يكون الالتباس متأكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة
ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون
بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم تستعمل تارة
في الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه
حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو
محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين و
لو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة فيكون
في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع
الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه
موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ
حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت للافراد وان كانت للعموم

لا يتحقق فيه بيان وقرينة على المراد به فيدخل في حد
ولا يكون مكلفا به في بيان فلا يلزم العلم به فلا يجري الا بتحقق
تعلق لم
يتحقق على القول
بالعموم ما لا بيان فيه ولا
قرينة لانا نقول على هذا لا يبقى
للخلاف فائدة اذ فائدة الخلاف انه فيما
لا قرينة على المراد ولا بيان يحكم على العموم على القول
به ويتوقف فاجماله على القول بالاشتراك ولو لم يتحقق ما

فلا خلاف في المراد على التقديرين بل لزوم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما
يكون المخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا خلاف في جعله حقيقة في الخصوص
المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا
انه ما من عام الا وقد خص وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم
والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما
عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان
العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص
لضاع غيره مما يدخل تحت العموم وهذا لا يخلو من نظر واما عن الاخير فبان احتياج
خروج البعض عنها الى التخصيص مشعر بظاهر في انها للعموم على ان ظهور كونها
حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا
قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن

اصل

الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من
الاصحاب ومحققوا مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا
يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب
جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته

١٠٦

قوله على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم آه فيه تدقيق هذا اعتراف بان هذه العبارة ظاهرة في العموم اذ لولا ذلك فلا مبالغة وهذا مناف للمطلوب من نفي صيغة ظاهرة

في العموم وايضا لم يتم الاستدلال بدون ان يكون ذلك ظاهرة في العموم حتى يتصور المبالغة كان موقوفا على امر مناقض لنفسه لان عمومه مستلزم لعدم عمومه لان

موضوع هذه القضية من افراده نفسه فينبغي ان يكون محكوما عليه بالخصوص والا لم يكن عاما بل كان مستثنى من نفسه في الجواب اما من الاول فبان الدليل انما

استعمال مرجوح فانه ليس الزامي والاقتصار في اشق المبالغة تنزل وعن الثاني ان تخصيصه بنفسه ضروري

والا لزم التناقض والايناني ذلك ظهوره بنفسه او بمعونة الامور الخارجة في العموم غايته انه مخصص بالدليل

فيكون عاما في البادي وسيجيء ان العام المخصص ظاهر في البادي وكذلك هو مخصص بالدليل الآخر كقوله تعالى

ان الله بكل شيء عليم لما مر آه قوله وهذا الايخلو من نظر آه قال في الحاشية فانه انما يتم في الايجاب

حيث يكون الامر بترك البعض فكان الحمل بالعموم احوط واما في الاباحة فظاهر ان الخصوص احوط والامر فيه

فانه في ان كان طاريا على ما الامر في تركه فالاحتياط في عمومه وان كان طاريا على الوجوب فالاحتياط في خصوصه و

كذلك الاباحة فان كان طاريا على الوجوب والحرمة فالاحتياط في خصوصه والا فلا احتياط فيه والظاهر ان مراد

المصنف من الاباحة هو سلب الوجوب والحرمة بقي الكلام في ان الحكم الشرعي لا يمكن القول به من دون مستند

شرعي بلا فرق بين الاحكام الخمسة فالفرق بين الوجوب والاباحة محل نظر اذ كما ان عموم الاباحة مع

احتمال الخصوص يستند على مخاطرة كذلك عموم الوجوب مع احتمال الخصوص وكذلك التحريم فان الله تعالى ذم

القرينة بل من حيث امتناع ارادة ذلك المعنى بدون تحققه فلو لم يكن عهد يعلم ان المتكلم لم يرد ذلك

المعنى لان ارادته حينئذ غير معقول بل اراد العموم الذي هو المعنى الآخر لانحصار المعنى فيهما وعدم تحقق قرينة

المجاز اذ الكلام مفروض في مثله والظاهر انه على تقدير تحقق العهد لا يتعين ارادته بل يتعين العهد والا

لاستغراق معا لكونهما معنيين حقيقيين ويمكن ان يدعى ان العموم معنى غالب من معنيي المشترك والعهد

مغلوب يحتاج ارادته الى القرينة في الجملة وهو العهد ولولاه لم يتعين ارادته ومع ذلك لنبين هذا قرينة معينة

بل منعه والوجه في ذلك كثرة استعمال الجموع المعرفة باللام في العموم بحيث صار متبادرا اكثر المعنى المنحصر

الجنس مترفة الى المعهود لو كان والا فاذا لم يكن فهو الاستغراق

فلانا

للوا قيعة ولا

اسم اشهر وهو هرم

فان سبق العهد يوجب الفرق

تعريف الجمع الى المعهود ولا يكتفي الا

مستغرقا وما فيه ما هو المشهور من ان

المذكور قريبا يكون ان المعهود الغير اليه واللعدول فيه بشعر

حقيقي لارادة التعريف او مجازا الى القرينة بعينه ويمكن

ان يدعى ان الكلام في كون العهد معنى حقيقيا لها وانما

الكلام في غيره فالجمع مشترك بينه وبين

العموم فقط عند المحققين واما

المفرد المعرف فله معنى

ثالث ايضا هو

الحقيقة

الجنسية عند بعض وكالجمع عند اخرين وانا لم يذهب الى هذا

قوله اعمر مما يجوز وصفه بالجمع الى كما اشير اليه في الجواب عن هذا الاشتباه فان ... الارتكاب انه مجاز كما ارتكبه صاحب المحصول حيث قال فيه انه مجاز بدليل انه لا يطرد اذ لا يقال جائني الرجل القصار وتكلم الفقيه الفضلاء واينا الدينار الصفر لما كان شبهة في ان الدينار الاصفر مجاز كما ان الدنانير كانت حقيقة كانت الدنانير الاصفر اما خطاء او مجاز انتهى اذ من قال بعدم افادته العموم لم يقل بكونه موضوعا للخصوص فيه اذ استعمل في العموم كان مجازا بل قال انه موضوع لتعريف الماهية من حيث هي

مجاز كما في قولهم لا يسلب دليل المجاز ونظائره لظهور ان صحة السلب لا يستلزم المجاز بالفعل ويمكن ان يدفع ... وعلى الجواب المذكور في المتن عن البحث الثانية بموافقة لما في المحصول فتامل نعم يرد على كلام المحصول انه لا ملازمة بين كون الدينار الصفر حقيقة وبين كون الدينار الاصفر مجازا وقياسه على استلزام كون الدنانير الصفر حقيقة كون الدنانير الاصفر اما خطاء او مجازا فظاهر الفساد فان غلط خطائية الدنانير الاصفر او مجازيته ليس ان الدنانير الصفر حقيقة اذ لا تعلق له به بل لان الاصفر لم يوضع لما يصح وصفه بالجمع ولا

الاشتراك ومن البين انه اذا قامت القرينة على ارادة احد معنيي المشترك في مقام فلا بد ان يكون مراد من اللفظ اوليس المانع من حمله عليه الا عدم القرينة او قرينة العدم ولا عدم ما ثبت فلا يرد ما قيد من ان هذا لا يدل على استعمال اللام في العموم وكونه حقيقة فيه بل انما يدل على ارادة العموم ههنا من الكلام فيجوز كون الكلام مستعملا في معناه المطلق ويفهم تحقق هذا المطلق في ضمن العموم من القرينة المذكورة فلا يلزم كونه حقيقة فيه ولا المجاز بل يجري هذا الكلام في المفرد المنكر ايضا ورد على المشهور بين القوم من ان

لبس وصفا للمعنى الحقيقي كذلك بل على انه ليس وصفا لما
يستفاد من
خارج اذ لا مجرد في استفادة
العموم من خارج في قولنا تكلم
الفقيه الفضلاء فلم يكن ممنوعا نعم قد
يتخلف الاستعمال في المعنى المجازي مع تحقق
العلاقة لما تقرر في مسئلة اطراد الحقيقة وعدم اطراد
المجاز
...
كون الوصف لما يستفاد من خارج وهو تم لجواز عدم
اطراد وصف المعنى المدلول عليه بالقرائن الخارجية
فيندفع الايرادات باسرها قلت فالاظهر
ان التزام الفرق بين وصف
وران وصفه في جواز حمله
صفة للمعنى مفهوم
من السياق
بعيد بل وصف الوصف وصفا لما يستفاد اصلا من اللفظ
ووصفه من خارج نفسه فان المعروف وصف الكلمة
فاما ان يكون ملفوظا او مقدرا وذا حمله الكلمة مع المعنى
المفهوم من خارج بدلالة اللفظ غير معهود ولهذا اطبق
القوم على كون مثله مجازا اذ الوصف لما دل بجوهر اللفظ
على انه يمكن ان يدفع هذا السند بناء على التنزل وتسليم ان

واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه

لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما

جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض و

الدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى إنَّ الْإِنسَانَ لَفِي

خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك

لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني

بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني

على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما

الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد

حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها

مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث

لو استعمل في غيره كان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا من شانها ومن البين

ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول الذي لا

نزاع فيه **فايدة** مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف

على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا

فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث
لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله ع اذا كان
الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية
والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا
وح فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة
البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس
مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة
فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من مقدمي
الاصحاب سوى المحقق فانه قال في اخر هذا المبحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر
من حكيم فان ذلك قرينة حالية تدل على الاستغراق فلم يكن ذلك بالنظر الى الحكمة

اصل اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب
بعضهم الى انه يفيد ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا
القطع بان رجال الاصل بين الجموع في صلوحه لكل عدد كرجل بين الآحاد في صلوحه
لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك رجال ليس للعموم
فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجب الدخول قطعا فعلم كونها مرادة

وبقي ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ على ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة

والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على

الكل وذا من وافقه من العامة انه ثبت اطلاق اللفظة على كل مرتبة من مراتب

الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن

احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا

لا نم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق

ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق

محتملا للامرين كساير الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص

باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يرد دليل

على الارادة والجد في هذا منافاة للحكمة بوجه فبهذا يظهر الجواب عن الكلام

الاخير وهو كلام العامة الذي وافق للشيخ فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة

وانما هو للقدر المشترك بينهما فلا دلالة له على خصوص احدهما ولئن سلمنا

كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك

لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا

فيحتاج في الحمل عليه الى الدليل **فايدة** اقل مراتب صيغة الجمع ثلثة على

الأصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزايد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزايد دونه لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون ع واطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين الاعلى استفادته من الاية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في ج م ع

اصل

ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من

المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا
فالمعدوم اجدر ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول صلى الله
عليه واله مخاطبا به لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة
انه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي وانه لا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض
انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء
لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالايات
والاخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه واله وذلك اجماع منهم على العموم و
الجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي
خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها
وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم الرسول
صلى الله عليه واله واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب
بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان الحكم ثابت عليهم بدليل اخر وهذا
مما لا نزاع فيه لان كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين

الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص

اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص
الحكم فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ

المكارم ابن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق

الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الآن ليستعمل في حق الواحد على سبيل

التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه

الالف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه

الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من

جائك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا

كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد

بوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو

التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام

الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيص واخراج اللفظ

عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى و

انا له لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس

والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود

القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس

انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل

قوله وليس بعض الافراد اولى من البعض الخ

اقول

هذا الدليل بعينه

يجري في ... من الثاني

...

القليل مما بيننا ولبن الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان
الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل هكذا اجاب العلامة في تيره وفيه نظر لان اقربية
الاكثر الى الجمع يقتضي اوجبية ارادته على ارادة الاقل لامتناع ارادة الاقل كما هو
المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام
في الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه ولا بد في جوازه من وجود العلاقة
المصححة للتجوز لاجرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في
غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزئه وعلاقة الكل
والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشترطة لشيء
كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء
في الكل على ما هو محقق في محله فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب
في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد
عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق
الجزء والكل لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز
علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة و
هي هيهنا الكثرة فلا بد في استعمال اللفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة

تقرب من مدلول العام ليتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك
هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع
للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا وينكر عرفا وعن
الثالث بانه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء و
ذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون
المتكلم فصار ذلك استعارة لمجرد العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن
الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في
تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير
عام وقد يتوقف في هذا لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد
والامر عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا لان كل واحد من الماء
والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني
اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم
وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف
الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ وان اريد بخصوصه من تلك
المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على

هو المهية مع فرد معين وفي المثال المذكور
ليس المراد فردا معينا مشخصا ليكون عهدا خارجيا
مضادا
لا فردا مبهما
ليكون عهدا ذهنيا
مضادا للمراد به العهد الخارجي
المطابق اذا اطلق على موجود معين
مع بعض معهودات خارجية كالمثال المذكور

بالناس
الاول ثلثة اقوال احدها انهم الركب الذين دخلهم ابو سفيان
المسلمين ليجبنوهم عند سفرهم من احد لما ارادوا
الرجوع اليهم عن ابن عباس وابن اسحق وقد سمت
تضمنهم والثاني انه نعيم بن مسعود الاشجعي وهو قول ابي
جعفر وابي عبد الله عليهما السلام والثالث انهم المنافقون
عن السدي انتهى كلامه

موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق
مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من
بينها بالقرينة ولو بالعادة فكان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء كذا
هذا حجة مجوزيه الى الثلثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم
جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في
اقل مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث
هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون
المثبت لاحدهما مثبتا للاخر **اصل** وان خص العام واريد به الباقي فهو
مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من
اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير
منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب اخرون الى كونه
حقيقة ان خص بمخصص المستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية
وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره
في التهذيب وينقل هيهنا للناس مذاهب كثيرة سوى هذه لكنها شديدة
الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان

مشترکا بینهما واللازم منتف بیان الملازمة انه ثبت کونه للعموم حقیقة ولا
ریب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض کونه حقیقة فیه ایضا فیکون
حقیقة فی معنیین مختلفین وهو معنی المشترک وبیان انتفاء اللازم ان الفرض
وانه فی مثله انما الکلام فی الفاظ العموم التی قد ثبت اختصاصها به فی اصل الوضع

حجة القائل بانه حقیقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ کان متناولا له حقیقة
بالاتفاق والتناول باق علی ما کان لم یتغیر انما طرء عدم تناول الغیر والثانی انه
یسبق الی الفهم اذ مع القرینة لا یحتمل غیره وذلک دلیل الحقیقة والجواب عن
الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصیص انما کان مع غیره وبعده یتناوله وحده
وهما متغایران فقد استعمل فی غیر ما وضع له ولا اعتراض بان عدم تناوله للغیر
او تناوله له لا یغیر صفة تناوله لما یتناوله وجوابه ان کون اللفظ حقیقة قبل
التخصیص لیس باعتبار تناوله للباقی حتی یکون بقاء التناول مستلزما لبقاء
کونه حقیقة بل من حیث انه مستعمل فی المعنی الذی ذلک الباقی بعض منه وبعد
التخصیص یستعمل فی نفس الباقی فلا یبقی حقیقة والقول بانه کان متناولا له حقیقة
مجرد عبارة اذ الکلام فی الحقیقة المقابلة للمجاز وهی صفة للفظ وعن الثانی
بالمنع من السبق الی الفهم وانما یتبادر مع القرینة وبدونها یسبق العموم وهو

دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى
القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو
باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو
العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز
حجة من قال انه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ
دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب
منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد كان للجميع اولا وقد صار
لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشاء الغلط في هذه الحجة اشتباه
كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين
في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا
في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل انه حقيقة
ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو
الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد
بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون
للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للمعهود مجازا ولكان نحو الف سنة

الاخمسين عامًا مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمات ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه لما نقلت عنه وصيغ لما نقلت اليه والمجاز غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان مسلم للجنس والالف واللام للعهد والحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بان الشئ مما ذكرناه في هذه الصور الثلث متحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة براسها ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد وح فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات

اصل

الاقرب عندي ان تخصيص العام بالخبر جائز

الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك
من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر بالرغبة عنه
ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على
اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة
لنا الى التعرض لبيانها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف والسقوط و
ذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الرايين لنا القطع
بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال لعبده لا تكرم فلانا او فلانا
في الحال لا فلانا فترك اكرام غير من وقع عليه النص على اخراجه عد في العرف
عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو
المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم
ترد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان
اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل
يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر
حجة المفصل فان المجازية عنده انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل
السابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة

والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية والدليل على
تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه
كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل تعيينه
ايضا الثاني ان كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته مضافا الى منافاة عدم ارادته
للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم
اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد ههنا من غير جهة التخصيص فح يجب الحمل على
ذلك البعض وسقط ما ذكرتموه هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في
اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون
اقل الجمع ح مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي
وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور
بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع
هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نم ان الباقي مشكوك
فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي **اصل** ذهب العلامة
في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب
التخصيص واستقرب في ية عدم الجواز ما لم يستقص في طلب التخصيص وحكى فيها

قوله بان اقل الجمع هو آه
فيه انما يتحقق
اذا كان العام من صيغ العموم وكان عمومها باعتبار
الافراد واما اذا كان مفردا او كان جمعا وكان عمومه
باعتبار الاجزاء فلا فلا صالح

كلامهم في القولين عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع

فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي

يلوح من كلام العلامة في يب وصرح به في تير وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين

بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث

فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك

بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة

القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين و

تصريح اخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراده ان المكلف قبل وقت

العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص

فذاك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا

الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء

ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد واذا

عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث

عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب

ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة

قوله فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن اه اي صار حسب الظن بخلافه مع ان يكون كلمة في للسببية ويحتمل الظرفية وانما حكم هيهنا بالمرجوحية وفيما سبق حكم بالتساوي …
يعني ثبوته وعدمه لانه في الدرس الاول انزل في ما سبق والماشاة مع الخصم وهيهنا حكم بترجيح … فيما سبق المساواة بالنظر الى الامور الخارجة
الداخلة وهيهنا اراد بالمرجوحية المرجوحية بالنظر الى هذه الشهرة والكثرة مع قطع النظر عن معارضة اصالة المعنى العمومي له والمرجوحية المذكورة والا لم ينقض التوقف

فيما عدم امكان اليقين فقد عرفت انه قابله الخصم في المسئلة لكن يرد عليه ان المراد بعدم امكان اليقين ان كان عدم امكان القطع بالحكم الواقعي ففي البين انه لا يمكن القطع به بمجرد العلم بعدم المخصص اذ دلالة العام على افراده ظنية ثم الظاهر من كلامهم في المسئلة …

جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الأدلة وكيفية دلالتها
والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص
فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه ويتوقف ترجيح احد الامرين على البحث
والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا
اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لأدى الى
ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب
المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة
ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في
المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض
ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ
حقيقته وبهذا احتج العلامة على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقة
هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها
مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن
المخصص وليس كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق واحتج مشترط
القطع بانه اذا كانت المسألة مما كثر فيه الخلاف والبحث ولم يطلع على تخصيص

فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم
يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو
اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر
بدليل التخصيص قطع بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة
البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما تكثر
فيه البحث ويبحث فيه المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص اصل اذا تعقب المخصص

متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصصا
قطعا فهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف
والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال
فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات
بالخروج عند الاحتياج الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم
الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع ونسبه
لبعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ وقال الحنفية انه ظاهر في العود
الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد

١٢٦

المرتضى ره انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان القولان
موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال ثم ظهر
ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك
القول محتمل عند قوم حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا
يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة ره في التهذيب
وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما يعرى عنها
والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا
بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه
مشتركا بينهما مطلقا كما يقوله المرتضى وان كنا في المعنى موافقين له ولولا تصريحه
بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه فانه قال
والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة
منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي وتجويز
رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة وان لا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل
او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ
والحال فيما صحبنا اليه نظير ما عرفت في مذهب الوقف والاشتراك من المو

بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير
غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر
له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص
ما سواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب
عن وجه المرام وتزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد
له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا
او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص
التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر ولا
لبس فيه وان تصور معنى عاما تندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية
فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء
ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع
له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات
المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام
نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور
المعتبر فيه والموضوع له خاصا ثم القسم الاول من هذين المشتقات فان

الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول
منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني
المبهمات كاسماء الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار
به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد
مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات
المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات
فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لابد في اطلاقه من القصد الى
خصوصية معينة فلو كان اللفظ موضوعا للمعنى العام لكان مجازا في غير ذلك
وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة
باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياتها فمن والى
وعلى مثلا موضوعة باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء
واستعلاء معين بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها
جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى
ما المعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكانت لفظة من
موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا

قوله في الصفحة المقابلة واما القسم الثالث ... المنتفي
في بيان عموم وضع ... الاستثناء ...
[illegible]
بخلاف الوضع عاما والموضوع له خاصا وكلاهما ... و
يرد ذلك ما ذكره فضلاء التحقيق والتهذيب الذي ذكره
لا ينبغي في شيء فتامل سلطان

معان مشتركة بين خصوصيات الاخراجين

موضوعة وضعا عاما الكل نسبة الحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الحاصل
بالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها
موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما الحروف منها فظاهر واما
الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة
اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان
غرضنا امكان عود الاستثناء الى كل واحد فيقتضي صلاحية المستثنى لذلك وهي
تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الاداة اعني بالوضع العام وهو الاغلب
كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما انما هو موضوع كذلك وعلى هذا
فاذا الامر اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد
منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع
العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه
وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان
بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما
هو لتعيين المراد لكونه موضوعا للمسميات متناهية بحيث يطلق بدل
على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد

منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان معنياته غير متناهية

فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة

الجميع اليها فاحتياج الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها

كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صالحا للعود الى الاخيرة بالقياس

معنى والى الجميع باعتبار اخر فيحكم حكم المشترك وقد اتضح بهذا ابطال

القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت فيما

سبق والدليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل

من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع

كون الوضع في الاصل لا نعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى بوجوه الاول ان

القائل القائل لغيره اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا يجوز ان يستفهم

المخاطب هل اردت استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام

لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة

في معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة على انها متجوز بها في احدهما انها

حقيقة فيهما بلا خلاف في انه وجد في القران واستعمال اهل اللغة استثناء

تعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعي من خصص

باحدهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التي
تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على
هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل
لعمومه للامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة
منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا
اليهما معا والى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا
في كل شيء يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه و
نظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير
تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها
فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء
منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واخرجت زكوتي قائما او في ليل
صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او الظرف الزمان او
ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما عدد من الافعال كما يحتمل ان
يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما
عقب بذكره الكل او البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء

الامرين بر كيتهما على سواء فكيف يكون دليلا قاطعا
على احدهما وقيد الى الا بدليل فيه ظاهر احتمال من
العموم الشامل للاحتمالين يبني دليلا خص
الكلام باحد الاحتمالين ولا يكفي ما
فيه من التكلف فان
الاحتمال كان
نسخه
الى اصل الكلام ولم يتغير ولم يحصل هناك دليل ظاهر
العموم حتى يتغير بمعارضته فتامل ظاهره

والجامع بين الأمرين ان كل واحد من الأستثناء والحال والظروف الزمانية و
المكانية فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله قال وليس للحدثان يرتكب
ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا
ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف
ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي
يعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع
ان الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن
الاستفهام بالاشتراك بل المقتضى لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة
الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه
كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الأسباب المقتضية له واما عن
الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الأمرين لا
على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين
واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع او
اختصاصه بالأخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين
ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على

قوله بل يتردد الامر بينه وبين ما قلناه اه ١٣٢
لا يخفى ان عدم الدليل على شيء منهما لا يقتضي تعين مذهب
الوقف
اذ لعل الدليل
قائم على احتمال اخر فالا
تلازم من دليل السيد الى ما
يجزم بشيء من المذهبين وتردد بينهما
ويضم ايضا الى ذلك من الاحتمالات ما لم يدل
الدليل عليه فيصير التعاند بين الاحتمالات التي لا يدل

الاستثناء بل على الفهم منه وما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة

احدها ان الشرط المتعقب الجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم

استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنييهما فان قوله تعالى في اية القذف الا

من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حروف العطف يصير الجمل

المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن عبد الله ورايت

زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة

الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء

بمشيئة الله تعم اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيره

والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح

للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع

كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من غيره تناولت الجميع وخامسها

ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حسب

تعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى

كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا

لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة

[illegible marginal note]

[illegible marginal note]

أبداً الا الذين تابوا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا الكان تطويلا مستهجنا

فاقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان كل حرف

الكلام
فتوابعه من شرط او استثناء يجب ان تلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا

لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف

بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع على ثبوت

الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني

انه قياس في اللغة كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء

ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة

لما صح دخوله على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي فيقول القائل حججت و

زرت ان شاء الله تعالى وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع ليقف الكلام

على النفوذ والمضي لا لغير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقب المشية اكثر من

جملة وقوف حكم الجميع ولم يحمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الاجماع

على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم

الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه فانما

تقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح

قوله ليس باستثناء الخ فان قلت قد
اطلق القوم عليه لفظ الاستثناء قلت لو ثبت ذلك
فهو مجاز ويدل عليه جواز دخوله على الواحد مع عدم
جواز ذلك في الاستثناء ولو سلم انه استثناء
فعوده الى الجميع لدليل كالاجماع لا
يقتضي رجوع الاستثناء مطلقا
اليه لجواز ان يكون
مانع من
تعلقه بالاخيرة فقط او باعث للعود الى الجميع لم يوجد
ذلك في غيره فان قلت يلزم الاشتراك ح والاصل عدمه
قلت انما يلزم ذلك لو كان عوده الى الجميع على سبيل
الحقيقة وهو ممنوع

ويتناول لفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة

للشمول والاستغراق وهو باقٍ لا وجه للتشبيه بها في هذا المقام فانما يحسن

ان لو تشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك فليس بظاهر فيه ولا في شيء

مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رأيت رجالا كان كلامه صالحا

لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل

من يصلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة

فيختصرون بذكره ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب

كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في

الحكم بالاختصار وعدمه وعن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ

منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والصفة انما هو لصحة اللحوق والتاثير

فيه لشمول حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح الصيرورة ظاهرة في التعلق

بجميعه ولئن كان بعضه منفصلا او بعيدا عن محل الموثر واحتج من خصه بالاخيرة

بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل

يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل

في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل

عقيبه ... الحقيقة ...

في غيره

دفعا للاشتراك

واجاب عنه العلامة

بانه يمكن رعاية الاختصار

بذكر الاستثناء الواحد عقيب ...

بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثنا الى ما تقدم
عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وانا
فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره
لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان نعلقه بغيره الثالث ان من حق العموم
المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا
الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها والضرورة الرابع
انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل
وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل
على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع
المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثنا
من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلماني
الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي يليها دون ما تقدمها
فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل
من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون
دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام

از حواشی صفحه سابق قوله فان الخروج عن اصالة الحقيقة ره يرد عليه ان دفع محذور الهذرية احد الدواعي [illegible]

وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء
وبين الأولى فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الأول انه ان كان
المراد بمخالفة الاستثناء للأصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والأصل الحقيقة
فله وجه صحيح لكن تعليله بمخالفة الحكم الأول فاسد اذ المخالفة في الحكم بحال
اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل
الحكم والاسناد كما هو رأي محققي المتأخرين فظاهر وكذا على القول بان المجموع
من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فلها اسمان مفرد ومركب
واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة
وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة
بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع
محذور الهذرية هذر فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند
قيام القرينة مما لا ابتنى به شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء
بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل بدفع محذور الهذرية
فضول بل غفلة عن ذهول لان محذور الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل
لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا بل وغيره

١٣٧ الكلام يجب التعرض لدفعه وليس الامر كذلك ظاهرا

وغيره من اللواحق فالعبد بتيمه نادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر من

المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة

او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم

ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف

السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره

ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل

فوات وقته منافيا له وموجب رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة ايضا والحاصل ان مع دفع

محذور التهذيب لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما

هو نص الواضع على ان للمريد العدول عن الظاهر ان ياتي بدليله في حال تشاغله بالكلام

حيث شاء فما لم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال

ثم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع مطرق

الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه للكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى

الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين ورجح

التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الحاصل بعلم الناقل عنه وليس هذا من

القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء ولكنه قد دخل في ذلك اشتباه فتنبه عليه فاستفهم

بالتدبر

ثم نعم لما كان الغرض قد يتعلق الى بحث وجوها الاول ... نعم يمكن تحقق العلم بارادة خلاف الظاهر في الاخيرة وحدها الا انك اذ جواب للاستفهام وهو انه هل يمكن تحقق العلم بارادة خلاف الظاهر في الاخيرة من غير هذا الوجه الذي ذكرتموه فاجاب بانه نعم يمكن ذلك ولم يحذف لان الحذف جائز لا واجب لان المقصود

١٣٨

تبيين تعليلا للعدول عن ظاهر الاخيرة الا ان تعين الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه فساد المهملة نادى بفساده ويمكن ان يجاب بان المستند لا يقول

بالندب في صيغة الامر فانما على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت

مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لان اقتضائها كون الفعل راجحا امر متيقن

وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف غير

انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير مفتقر به

عند الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا انما يفرق به بين

القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما

هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب وعند

بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ

حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه منه ونسلم لا نبا في الدلالة عليه

بالاعتبار الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او

الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد

غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا من

موضوع اللفظ ولا عاد الى غير حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما او بلزوم

من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقي متجوزا ومتعديا عن

موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعدما علمت من عموم الوضع في المفردات و

عن القرينة على القول بالاشتراك بل على الندب بناء عند بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف لانا لا نعلم المراد منها عند التجرد وقال المحقق في الحاشية نقلا عن المعصوم انه عند اهل الوقف تلك فرق القائلين بانه للقدر المشترك والقائلين بانه مشترك والذي لم يرد ... ينبغي ان يعلم ان الحال على القول بالقدر المشترك على تقدير الاشتراك لا يكون ارادة مجردا ... او الندب انتهى ... المذكور انما هو بالنظر الى نفس الصيغة لا يدل على ارادة الندب بخصوصه عند التجرد وانما تدل على مطلق الرجحان الشامل للوجوب والندب جميعا ... ما ذكرناه من ان الندب يستفاد من التمسك بالاصل في نفي ما زاد عليه لكونه زيادة في التكليف صالح له

انتفاء الدليل في كلامه وفي الوانه على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة

فقط على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على

وجود العلاقة وفي تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال

الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط وهي هنا مفقودة والجواب

عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق

بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد ره محتمل لا واجب

اما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله الخ فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه

ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما

نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق

بالجميع وان لم يكن لازما فالعلم الهدى ره مشير الى هذه الحجة في جملة جوابه

عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير

دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما

نذهب نحن اليه انه بنى دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعليقه

بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الذي

ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما انتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث

موضوع للاخراج بخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة
فاذا استعمل في جملة الموضوع له اعني الاخراج
المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة
والاخراج عن غيرها فليتأمل

بالجميع رفعة فحصول الاستقلال بتعلقه با
لاخيرة وحدها او بالاخيرة في ضمن الجميع
فهو لا يدل على عدم تعلقه با
لجميع بل انما يدل على
عدم القطع
بتعلقه ولكن نقول به اذ تعلقه به محتمل عندنا وعند
السيد لا واجب صح ره

بنحو الجواب عن الثاني فان غايته ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص
غير الخبرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى
منعه وعن الثالث انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد
الاستثناء اكثر من واحد قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في
المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا الضعف دليله
وقد ذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثنا
بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة عن استثنى كما ان
حروف النداء نائبة عن انادي فهو المتجه سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع
العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا الرجحة بعتد بها وانما ذكو بعض
الائمة انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا
في العلل الشرعية الاجماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانما
هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه الحجة فيه مع انه فهو معارض
بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه
بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني و
اكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان

كما يظهر لمن نظر في باب التنازع ١٢ منه صح

نحو دفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع وقد انتقد على ذلك بعض محققي المتأخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدا وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي عن الضمير واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه نجمة من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالامرين يقتضي العامل

قوله وقد نقل هذا الحكم ايضا اه نقل نجم الائمة الحكم بجواز قام زيد وذهب عمرو الظريفان عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه فسيبويه قال بان قام وذهب عاملان في الظريفان وهذا النقل يخالف ما نقل عنه من النص على عدم الجواز وفي هذا الكلام تاكيد وبيان ان النص على عدم الجواز لم يثبت منه لتكرار النقل مع الجواز منه

[illegible]

حاصله ان امتناع وجه الاستثناء الى الاول في خصوص هذا المقام انما هو للزوم اللغو العدم اقتضائه لذلك لغة فهو خارج عن محل النزاع اذ هو ما يمكن للعود الى المجموع والى الاخيرة صالح

قوله والثالث هو المطلوب اه
اي لزم تاثير عاملين
في ضمير واحد

ويمكن ان يقال ان الحلو والحامض في المثال المذكور بمنزلة كلمة واحدة فهي عامل واحد لا عاملين مستقلين [illegible]

وانتفاء فايدته فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان
المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار
الى التسعة لكونه مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد
الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما
ادخله ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية
من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط
فانه يعيد الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من انه لم
ينتقل من الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها فهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه
يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة
اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد
بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان
بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد
والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق
سوقها الى هنا وتمييز المختار منها عن المزيف **اصل** ذهب جمع من الناس
الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له

تعلق بالجميع ... [illegible]

واختاره العلامة في يه وحكى المحقق عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختاره هو التوقف ووافقه العلامة في يب وهو مذهب المرتضى ره ايضا وله امثلة منها قوله تعالى وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثم قال وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فانه من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره معناه المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو معنى الحقيقي لها وارادة من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر من مرجح وللظاهر انتفاؤه فيجب التوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص

لمعنه لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص
ارجح مما يستلزم من التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا
مبني على ان وضع المضمر لما كان المرجع ظاهرا فيه وحقيقة له لما اريد بالمرجع
وان كان معنى مجازيا له فانه يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص
العام لكونه مرادا به بخلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق و
الاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير
عاما فيلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقدير
وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير في الايتين بعولة
بعضهن وكذا في نظائرهما واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص
خير من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما قررناه اذ الحاجة الى اضمار البعض بل يجوز
بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان
ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص اخذ الاولوية بان تخصيص الضمير مع بقاء
عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان
المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع بحثه البتة
وهذا يعني ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه

علاقة التخصيص موجودة فيه لكنه لا ينفع
فيما نحن
بصدده لان
مناط ترجيح التخصيص
ليس هو العلاقة وحدها بل
شهرته وشيوعه ولعل الشهرة
لم تبلغ في الضمير مبلغها في تخصيص سائر العمومات
في ترجيح تخصيصه على سائر انحاء التجوز نعم يمكن دعوى المعتبر

فلا يلزم من تخصيصه تخصيص الاول منه
فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا فلا بد
قاله هنا التعارض انما هو بين التخصيص فان قلت
فما معنى قول بعضهم ترجيح التخصيص على
التخصيص ترجيح لاحد المتساويين
على الاخر وهو باطل قطعا
قلت معناه
ذكره
الخامس ان تخصيص الضمير هل هو يوجب تخصيص المرجع ام لا

دليل يجوز بها اختصاص الضمير العايد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما

لفظ مستقل برأسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا

خروج الآخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير

على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان

ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير بتقدير

اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد

المجازين على الآخر جزما وجب التوقف **اصل** الآمدي في جواز تخصيص العام

بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون

على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين

فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى

من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص والا رجحية الاقوى ظاهرة وليس الامر هاهنا

كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا

يصلح لمعارضته فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة

الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب

صور المفهوم الذي هي حجة اوكلها لا يقصر في القوة من دلالة العام على خصوصيات

الأفراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات **أصل** الخلاف في جواز تخصيص
الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر أيضا وأما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير
العمل به فالأقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن
الشيخ وجماعة منهم إنكاره مطلقا وهو مذهب السيد فإنه قال في أثناء كلامه
على أنا لو سلمنا أن العمل قد ورد في الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز
التخصيص به ومن الناس من فصل فأجازه إن كان العام قد خص من قبل بدليل
قطعي متصلا كان أو منفصلا وقيل إن كان العام قد خص بدليل منفصل سواء
كان قطعيا أم ظنيا وتوقف بعض وإليه يميل المحقق لكنه بناه على منع كون
الخبر الواحد دليلا على الإطلاق لأن الدلالة على العمل به الإجماع على استعماله
فيما لا يوجد عليه دلالة فإذا وجدت الدلالة القرآنية سقط العمل به لنا أنهما دليلان
تعارضا فأعمالهما ولو من وجه أولى ولا ريب أن ذلك لا يحصل إلا مع العمل
بالخاص إذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغي بالمرة احتجوا للمنع بوجهين أحدهما
أن الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته
له فيلغى بالمرة والثاني أنه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ أيضا والتالي باطل
اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة أن النسخ نوع من التخصيص فإنه تخصيص

في الأذهان والتخصيص المطلق أعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت

العلة أولوية تخصيص العام على النسخ الخاص فهو قائم في النسخ والجواب عن الأول

ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان كان

المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني وبتقرير آخر

هو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر و

ان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه وضعف من وجه

فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو

الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من

تأثير الشيء في الضعيف تأثيره في القوي قلنا مل حجة المفصلين ان الخاص

ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى

بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا او عند الفرقة الثانية بان يخص

بمنفصل لان التخصيص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل والقطعي يترك

بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز

بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فاذن ينفع مانع القطع والجواب بمثل ما

تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا تنافي قطعية المتن واحتج

الباقي عن البقاء كشيخ ... هو وقع وان كانت كيفيتهما شفاها وشيوع والكلام في دلالة اللفظ والمكيد لا بيل على قوة دلالة العام على احد ... ودفعا للاضعف والامر للاقوى ...

منع ذلك كما اشار اليه بقوله فلا ينافيه قطعية المتن لا يقال كان الواجب عليه ان يقول قطعية السند اذ المتن يطلق لغة وعرفا على ما دل على الحكم من النطق لا على السند وهو يطرد هنا لانا نقول المتن اذا ذكر في مقابلة الدلالة يراد به السند كما وقع في هذا المقام واذا ذكر في مقابلة السند او مطلقا كما اذا قيل قطعي السند ظني المتن اريد منه بالاضافة الى الدلالة اي ظني الدلالة

الخطاب بجواز النقالة به ومشهد تلبيس للاخلاف

فيه لا يكون بعض وينحصر الامر في النسخ والرد وهو غير مطابق
لكلام القوم فانه يلزم ترجيح ان يكون الحنفية قائلين بالتعارض
بين الخاص والعام فيما ذكر اولا وهذا في الخاص المتقدم
من تراخيين وليس كذلك من الخاص المتأخر مما هو مخصص

المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه وظني من آخر كما ذكرنا فوقع التعارض
فوجب التوقف والجواب ترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين وللشافعي
الكتاب ابطال الخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق
هنا يعلم مما ذكره في محله من بحث الاخبار انشاء الله تعالى **خاتمة** في بناء العام
على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما اولا و
الاول اما مقترنان او لا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص فهذه اقسام
اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على الخاص بلا خلاف يعبأ به
الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان
نسخا وان كان قبله بني على جواز تأخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا
وبيانا له كالاول وهو الحق ومن لم يجوز بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا
يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين راد له وهم المانعون من النسخ
قبل حضور وقت العمل وسيأتي تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى
ان العام يبنى عليه وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا
للخاص وعزاه المحقق الى الشيخ ره وهو الظاهر من كلام علم الهدى ره وصريح
ابي المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص

[illegible]

ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به والنسخ ان كان بعده ولا كذلك العمل

بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو

هين عند نسبة المحذورين فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على

تقدير التاخير عن وقت العمل بالخاص يقتضي النسخ والنسخ تخصيص في الازمان و

ليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظاهر

لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف اوضح من ان ينكر ومجرد

الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة وقد بلغ التخصيص

في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص احتج القائل بالنسخ

بوجهان احدهما ان القائل اذا قال لا تقتل زيدا ثم قال اقتل المشركين فهو بمثابة

ان يقول اقتل زيدا وعمرا الى ان ياتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار

لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال اقتل زيدا لكان

ناسخا لقوله لا تقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له

فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي فان تعديد

الجزئيات وذكرها بالخصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة

بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص حينئذ ممكن لانه بيان

[illegible]

الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه فان النسخ رفع والتخصيص

لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض

انه لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده ويخفف انه يتقدم

ذاته وبتاخر وصف كونه بيانا والاخير فيه اذا عرفت ذلك علمت ان المحقق عند نقله

القول بالنسخ هيهنا عن الشيخ علله بانه لا يجيز تاخير البيان وكانه يريد به عدم

جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد

تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان

والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على

تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد ان هيهنا للاحتجاج

على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما اشترطا الاقتران في التخصيص

القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج في

الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل

من ان الخاص ان تاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا

وان ورد بعده كان ناسخا و ح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا

والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا

اقول السنية ذلك ان العبرة هنا في شيء وان كان الخاص متاخرا عن العام وواقعا بعد حضور وقت العمل به فانه يعمل بالخاص لانه ناسخ ولا يبقى العام على الخاص لان البناء ههنا هو ان الخاص بيانا وههنا قال عنه ان الخاص عند الجهل بالتاريخ على مذهب ابي حنيفة والحاجبي مردود عليه كونه منسوخا ومخصصا لاحتمال تقدم

وجمال نحوه على العام ان ورد ... فقطعيه ... الدلالة فعدم جواز نسخه بالظني ثم كان النسخ تخصيص في الازمان ودلالته عليها ظنية وان ارادت به قطعيه باعتبار شمول جميع الازمان فيرد ان التخصيص ايضا كذلك لو كانت دلالته على جميع الافراد قطعية فلا وجه للفرق بينهما اقول قد عرفت فيما مر ان التخصيص احادي من النسخ فيجوز تخصيص القطعي بالظني لا يستلزم تجويز نسخه به

ومخصصا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا

او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا

فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا

مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم الخاص في الحال هذه على العام

فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال

التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الا

ان يدل دليل على وجوده والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصح احتمال النسخ

ح لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال

التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم

حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو

التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا

تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع

التخصيص كما في صورة تاخير الخاص عن وقت العمل فان التخصيص ممتنع ح لاستلزامه

تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص

حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في المعدول عنه الا اليه ومن

نقض الحكم قطعيا الا ان يفرض ... التخصيص ايضا كذلك ... قطعيا فلا وجه للفرق بينهما سلطان

... دون التخصيص بل التخصيص وجب المصير اليه عند عدم

العلم بحصول المانع منه ومن البين انه مع جهل

التاريخ لا يعلم حصول المانع فيه فينفع لقوله

المعارض ان احتمال التخصيص

مشروط بورود الخاص

قبل حضور وقت

العمل

فاندفع ما اورده سلطان المحققين من ان هذا الجواب

عدول عن الجواب المذكور اولا وتغيير له لانه لا ينفع

في تصحيحه بل ان صح فهو جواب اخر صالح

البيّن انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص وان سلّمنا

تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا

فليختص التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص من هذا الشوب وح فلا وجه

لتجشيم التوقف به في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل

يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا

المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة عن تاديته الآن سوق كلامه

يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل

انا الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي

منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى ره عند ذكر احتمال جهل التاريخ ونعم

العلم بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول آيات

القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الآحاد لانها

هي التي ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الآحاد فقد سقط عنه

كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا

انا لو فرضنا ذلك لتوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل

باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف هنا هو مذهب من قال

ايضا قوله هو ما افرج من شياع ... فبين المعنيين
عموم من وجه لصدق الاول على زيد دون الثاني و
الثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وصدقهما
على هذا الرجل وكذا بين المطلق والمقيد
بالمعنى الثاني لصدقهما على
رقبة مؤمنة و
تفارقهما
في رقبة وهذا الرجل ولا بين المطلق والمقيد بالمعنى الاول
تباينية فقط ... ما ذكرنا ان ... الشياع اعم من ان
يكون بالكلية او بوجه ما ... ايضا التنكير في قوله
المعنى من شياع ... رقبة مؤمنة ...
... غير ...

بالتنبيه في القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هنالك ظاهر

لدوران الخاص بين ان يكون مخصصا او منسوخا وان رجح احد مما فيتوقف

المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين اصل المطلق

هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على امر اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا وجالس هاشميا عالما فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف

الاعتاق

٥٥

الاعتاق على الملك ولقائل ان لا يختلف بحو اكرم هاشميا عارفا

وح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف فان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين

فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق

رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله في تير

ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان

تاخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه

يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل

بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير تلك المقيد و بمثل

استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي منه احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب

اعني كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التخييري وكذا يلزم ان يكون احتمال التجوز

بما ذكر منتفيا الكثر كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة

المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد الجانبين بل

يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض

وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في تير واجاب عنه بما يرجع عنه الى ان حمله

على المقيد يقتضي تيقن البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه

فانه لا يحصل مع ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مستبدا مع
الدليل الآخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع
من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كونه مثلا في ضمن كان من افراد المنتشر
فيصير عاما الآن على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا
لبعض المسميات عن ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى
تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم
وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر واحتج الذاهب الى كونه ناسخا مع التاخر بانه لو
كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه و
هو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان
المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد فيجب حصول
الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصوله قبل وليس
الامر كذلك وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب الثاني ان يتحد موجبهما منفيين
فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب ولا تعتق
المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في اشتراك الكل فلا يجزي اعتاق
المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار

فرد ما من الافراد وهو سبب المنع وحمل النفي ١٥٦
على المطلق بسبب التعبير عنه بما هو ظاهر في الفرد منه الماهية
في قوة
النكرة بجامع
دخول النفي عليه ربما
يفيد عموم النفي وان كان المثبت
حال المنفي نفسه في الاطلاق والعموم
فلا وجه للعدول عن مثال المتفق فان قلت

يكون بيانا للمطلق فوجب ان يكون
ناسخا له بالفردية فهو حكم شرعي رفع حكما شرعيا
افرد هو جواز اعتاق الكافرة بخلاف الخاص فانه يدل
على بعض ما يتناوله العام فجاز ان يكون بيانا فلا يجد حمله
على النسخ مع جواز حمله على التخصيص الذي هو اهون ويكون
وفيه بان الحكم الذي دل عليه المقيد ليس الا وجوب الاقتصار
عليه وهو خاص بمثله وذلك فلا فرق بينهما من هذه الجهة
فلا يتفاوت الحكم فيهما

قوله وهو فرع الدلالة اه بيان لبطلان اللازم فلم تمسكه
في باب المجاز خلاف الاصح كما يتمسك به بعض
المحققين فلا يرد عليه ان المراد من
النسخ والمراد بالدلالة الدلالة على
الارادة بخصوصه كما يدل
عليه قوله المجاز
المراد بالمطلق
هو المقيد وقوله لا دلالة على مقيد خاص فلا يرد عليه ما
اورده بعض الافاضل من ان انتفاء اللازم ثم لان
المطلق له دلالة ما على مقيد مندرج تحته ثم يمكن نقضه
بالعام والخاص فما هو جوابه فهو جوابنا صالح

قوله وورد اللفظ المركب في الاجمال في اللفظ اما من حيث انه مركب من المفردات من الاجزاء او من حيث انه مركب مع الغير او الاجمال من الجهتين الثالث هو الاجمال في المفرد كالمشترك فانه لا خفاء في اجمال بعد الاستعمال وان لم يعتبر تركيبه فالاول هو الاجمال في المركب من حيث انه مركب كما في قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه لا اجمال في العفو ولا في اليد ولا في النكاح

١٥٧

ونقييدها في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وروي بالنقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لاستماله الاخير

اصل

المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختيرا بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فهيهنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى رضه وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلاف

قوله ويكون فعلا اي وقد يكون فعلا وقد يكون لفظا واللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا والفعل المجمل كما اذا فعل الرسول او الائمة عليهم السلام فعلا لم يعلم وجه وقوعه من الوجوب والندب ... وغيره ذلك مثل القيام عن الركعة الثانية من غير تشهد ... سلطان

ذلك فنقول هو الأظهر لنا أن المتبادر من لفظة اليد عند الاطلاق هو كل العضو
الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر
ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه فاين الاجمال
احتج السيد المرتضى بأن اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسماء
تخصها فيقولون غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى
المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتب
باصابعه فالقول في اليد يجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان
يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما
يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج مثبت القطع ايضا مع ذلك بان
القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فيحصل
الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد
وان كان مستعملا في الكل والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة
القرينة وذلك امارة كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان
غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها
على القرينة ولئن كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان

١٥٩

نو الملة بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لابد من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدهما
بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وهو من الاخر بمثله نا تانا قد بينا ان القطع ظاهر
في الابانة الثانية عند جماعة في المجمل نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بطهور ولا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي لما
ينفي فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة
او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل والحق
انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه
الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي الصحيح ممكن باعتبار فوات
الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فتعين للارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة
شرعية كما هو الظاهر وقد مر فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد فيه نفي
الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا
ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان
ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة
المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا
نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يقال هو كالعدم

[illegible]

اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما فلزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف في الفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عند كل الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو نزلنا الى التسليم تردده بينهما فكونه على السوية ثم بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي الذات حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن لفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه فهو ظاهر وان كان له حكمان الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قدمناه

فللتعدد الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقرى كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطو فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير

قوله فاذا قيل حرم عليكم آه نشر لما لف اولا في سبيل التفصيد وذلك في قوله فهم ذلك لف بعد النشر لذلك اللف المفصل في سبيل الاجمال وهذا النوع من اللف وهو ان يذكر متعدد في التفصيد ثم

[illegible]

بالاعيان لو شاء الضد ان او الاضداد ثم كونها مقصودا فالظاهر الاجمال ايضا وان كان المرتفع بعينه انتفاء ما يطلق كله

معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع

لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية

شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع

من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة

المقصود من مثله **اصل المبين** نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه

نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل

الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض الناس خلاف

في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول صلى الله عليه و

آله وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الاية فانه بيان لقوله تعالى ان الله يأمركم

ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله ص فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار

الزكوة المأمور باتيانها والفعل من الرسول صلى الله عليه وآله كصلوته فانه بيان

لقوله تعالى اقيموا الصلوة وكحجه ص فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت

ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله ص صلوا

كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت

الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك

لكن فيه وهو سلوك اقوى الطريقين فهو جائز

على ان تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو لم

يجز فيجوز ان يكون فعلا مع

الاصح انه هو الاصل لان مشاهدة

افعاله مع الصلوة والحج ونحوهما ادل على

معرفة تفاصيلها من الاخبار عنها بالقول

يقال ليس الخبر كالمعاينة ولذا كان الفعل ابلغ كان البيان

للمفرد والمركب

فكذلك مقابله المبين قد يكون

مفردا ومركبا وقد يكون فعلا وتقييد الاصح ان

المقابل للمجمل هو المبين بصيغة المفعول لا الفاعل فان

كان مقصود المصنف ذلك كما هو المشهور فيشير

قوله كالمجمل فقوله على الاصح وبعض الناس مسطور فيه

الخلاف في كون الفعل مبينا بصيغة المفعول كما نظهر

يقوله ص صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم لا

لتعين البيان بالفعل فلذلك ولين كون الفعل

بيانا لا انه هو البيان لا قول وما يقتضيه التسليم

فقوله ص بيان لهيئته القولين الحج

صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا

عني مناسككم

اخر بعد ذلك فثبت كون الفعل بيانا ستغناء بعض

المورد وهو انه في معنى الجزئية فافهم سلطان

الفعل هو البيان ولا الزم تاخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه الخلاف

بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت

الخطاب الى وقت الحاجة فجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضى تعالى

الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو

كان باقيا على اصل اللغة نبات الظاهر محتمل لجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل

واذا انتقل بعرف الشرعي الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكي

العلامة في تهذيب بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا اخر

هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره

كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت

الخطاب هذا العام مخصص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق

ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان

السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكره في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل

واقع على انه لا يجب منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه

عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا من رغبة العلامة

عن قول السيد وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع

ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخر الناسخ حتى
انه في مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف ولا استشكال وجعله كغيره وجها
للفرق بين التخصيص والنسخ ولما ما يتوهم من ظاهر عبارة السيد من تخصيص المنع
من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان هو التفصيلي او غيره
بحيث يتبادر وجهين في المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر اريد
منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي مدفوع بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب عن
الموافقة في كلا الوجهين وستراه وكان العلامة لم يعط الحجة حق النظر والتبيين
لمحل البحث والذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا نتصور مانعا من التاخير
سوى ما يتخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما ستسمعه وستبين ضعفه ولا
يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه
على الفعل الموقت الحاصل من العزم وما يتحقق طاعة يترتب الثواب عليها وفيه
مع ذلك تسهيل للفعل المامور به حجة المانعين على عدم جواز تاخير بيان المجمل
انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع كون
السامع لا يعرف المراد منهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من
الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته

فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذ تبين له واما حجتهم على منع تاخير
بيان غير المجمل ايضا فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب واحتج المرتضى على جواز
تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يفرض فيه مصلحة دينية تحسن
لاجلها قال ع وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب
معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك
ان يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج
اليه في غد او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره
اسلمها اليك عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضا
فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا
خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا ولا على سائر وجوه التمكن فكذلك
العلم بصفة العلم هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد
واضح لا غبار فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة
الاول ان العام لفظ موضوع للحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو
لا يريد ها من غير ان يدل في حال الخطاب انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك
والعلة في قبحه انه خطاب يدل على ما لم يرده وذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره

اريد به غير ما وضع له من غير دلالة قرينة

افعل كذا او هو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدًا وهو يريد اضربه الضرب

الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا او لا ان يقول رايت حمارًا او هو

يريد رجلا بليدًا من غير دلالة تدل على ذلك وبهذا المعنى بانت الحقيقة من

لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لابد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جار

هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما هو

وضع له الا ترى ان قوله تعالى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً فقد اراد بها قدرا مخصوصًا

فلم يرد من اللفظ الا ما هو اللفظ بحقيقته موضوع له وكلنا نلقال له عند شئ

فما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك مستعمل

لفظ العموم فهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل

الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على الشئ بخلاف ما

هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به من حكم النبي

ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة له فيه او يكون قد

دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه

بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان

الحاجة ليس يؤثر في دلالة اللفظ على العموم فان دل اللفظ على العموم فيه فاما

فقد دل على الخصوص وان علم به فقد دل على العموم

فلا يرد شئ من المحذورين ... قوله فان

دل اللفظ على العموم ... اي بعد بين ... مسلم

ودلالة اللفظ على العموم كما هو المعروض

في محل النزاع فانما يكون

دلالة عليه

يرجع الى

اللفظ بمجرده ولا دخل ... وقت الحاجة وغيره فيه

الدلالة سلطان

يدل لشي يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في

القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام

فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل

الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع

للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل

لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه

بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد

بخصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك

اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين اما

بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم

او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم وقد

صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا

جملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغا في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا

حفظا للمرام من زيادة التقريب والجواب ما مضى اولا وبالنقض بالنسخ

اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية يقتضي

ارتفاعه حتى انه عد من الموقت ما يعلم فيه الغاية ولو على سبيل الاجمال ويحتاج
في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم و
ح فلا بد من كون اللفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه
يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك
الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجأ بعض اصحاب هذا
القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة فاوجب اقتران بيانه الاجمالي
بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور ولكن السيد ادعى الاجماع على خلافه في هذه المقالة
كما مرت اليه الاشارة وجعله وجها للرد على من منع من تاخير بيان المجمل فقال
قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ
فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية
معينة في الانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو من فوائده
ومراد المخاطب به وهذا هو نقض مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجر
ذلك عندهم مجرى خطاب العربي بالزنجية فان قالوا اليس يجب ان يبين في حال
الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا قد اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك
فان قالوا الحاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان

ان يقع بعد غاية النسخ فبيان مدة النسخ بيان
لما لا يجب فعله فلا حاجة اليه
في وقت الخطاب
بخلاف
المجمل فان المكلف به غير معلوم بنفس الخطاب ذاتا
وصفة فبيانه بيان لما يجب فعله وتعيين لصفاته فلا
يجوز تاخيره عن وقت الحاجة

بفعله وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل

ما تعتمدون عليه في نفيكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب

لا لامر يرجع الى ازاحة العلة والتمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف في

حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات فذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد

العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان

المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا يقتضي بمدة الفعل وغاية

لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقلتم بنظير قول من يجوز تاخير بيان

المجمل الذي يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم

مثله فالرجوع الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها

وانما نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه فيجري نقيده عليه ههنا كلا

ونقض استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين الى تنبيه التقرير

فان مواضع الامتياز على خلاف الاتحاد يخفي على المتامل طريق تغييرها و

سوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب في

انتقاد استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو المائز

بين الحقيقة والمجاز وفي منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة واما تاخيرها

قوله واما ثانيا فبالحل الخ منع لقول المستدل ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز بحقيقة دلالة اراد عموم جواز ذلك في وقت الحاجة فلا نزاع فيه وان اراد قبله فهو ممنوع ولما كان لقائل ان يقول بمنع المقدمة [illegible]

ولا يجب حمل العموم بناء على ظهوره ولا اصالة عدم التخصيص عدم حدوث الحادث فكذا الى وقت الحاجة ومع هذا فقد ذكر ان قول ما لم يقترن به ما يكون دليلا يكون جميع الاصوليين قالوا العام يجب حمله على الحقيقة بعد تمام الكلام وهو وقت فوات القرينة ولذا جاز هو فلم لا يجوز حمله عليها في وقت الحاجة نعم لو فرض في وقت حضور الحاجة بمنزلة وقت الخطاب فالبحث فيه الى الامر المنع سنتطلع صاحبه

[illegible]

عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل
وما يتخيل من استلزام الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء
انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على
ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه
ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة اما مطلقا بدليل
على هذا انه النزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث يخرج
الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء و
نحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كان حقيقة ولو كان مجرد
النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي يطلق
في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل ثانيا على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام
المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا
في ذلك خلافا عن واحد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم
من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصوص
مع ان ما ذكرنا من التوجيه للمنع ههنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان
السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة كما ظن ولبس مراده فيكون

اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص

الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم بمقتضاها

قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك يوجد

القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بمقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على

المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه بورود نظيره عليه حيث قال

ومن قوي ما يلزمونه انه يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في

الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقد

هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل

ويعتقد في الجملة انه ممتثل لما يخبر له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز

تاخير البيان فان قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيان فهو متمكن من

الرجوع اليها ومعرفة المراد وليس كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا انا

كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان

قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق

الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد

عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا قول من جوز

جواز التوقف في حمله على الحقيقة الى وقت الحاجة
وانه اول البحث ملا صالح

تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان
الذي لا شرع البيان لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن
وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لابد منه ولا يمكن ان
يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه
تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل
الاصول هذا كلامه وليت شعري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له
اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا في
الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها فما الذي يجب ان يفهم المكلف من العام
قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف على اعتقاد احد الامرين بعينه
ويعتقد انه يتمثل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما
قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من
الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة
لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ
لم حقيقته لم يرد بها المخاطب به من غير دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيت
الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما يستقبح الخلو.

في جواز البيان فانه يمكن رفعه بعدم الزمان الى جر سلطان

... الاصول من حيث توهم ... فان ذلك التوهم في ضعفه ...
هناك ... ان الامر ليس كذلك اذ لا وجه لاستثناء
ذلك الزمان لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان
الى الخطاب فلو قبح لم يجز تاخيره ... جائز اتفاقا سلطان

... النظر كما ذكر في كلام السيد ...
جانب المانعين سلطان

عن الدلالة فيما بعد قلنا فانها منافي للشيء في موضع النزاع ويبقى الكلام على ما
ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا
بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه يقال عليه ان دلالة العرف على القبح في الكل انما هي
في محل النزاع موجودة وهو الاشعر الذي في مفهوم المجاز لا يقتضي التسوية في
جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها على الدلالة فيها لان وقت الحاجة في
الوجه الاول هو الانجاز بعد الفصل المهدد عليه مقارن الخطاب فلا بد من قرانه
به وايضا تحقق التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشي من
تاخير القرينة انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله لا لمجرد
كونه تاخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا عن وقت الخطاب
منعنا قبح التاخير وان فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجدي والوجه الثالث
ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور
التاخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب وقضاء العرف بذلك فيها ظاهر
ايضا مع ان تجردها عن القرينة المبينة للمراد فيها حال العدول عن موضوعها
يصيرها كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم
ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نم ان التاخير يكون تدليسا الخ

من شنع قبح تاخير البيان عن وقت العرف وكان مراد المفصل
انه ليس محل النزاع وما ذكره في بيان الفرق من عدم
وقت الحاجة فيها محل النظر اذ ربما كان للمتكلم غرض
في حصول العلم في مستقبل من الزمان فهو وقت الحاجة
في الاخبار فاذا سلم قبح التاخير في الاخبار مطلقا ثم ينظر
المستدل فالحق في الجواب الترديد المذكور في الوجه الثاني
فتامل سلطان

اذا قصد بها المتكلم ولم يتحقق الظاهر في الخارج كان تجريده
عن القرينة مقتضيا لكذبه بالنظر الى الظاهر لما التحقيق
المذكور لا على تفسيره بعدم المطابقة للاعتقاد لانه سلطان

بخلاف ما نحو فيه قوله لان لفظ العموم مع تجرده آه قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان

يعني ان كون لفظ العموم مع تجرده عن القرينة مقتضيا للاستغراق مسلم ولكن لا بد من بيان التجرد

محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فمم انه هو المدعى وان كان ما بينه وبين

وقت الحاجة فمسلم ولا ينفعكم قوله فانا خاطب به مظهر التجملو من ان يكون دل به

على الخصوص آه قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة التي ينصبها على

ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه بل يحصل من المجموع فلا يلزم من عدم

صلاحيته للدلالة مجردا عنها عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راسا اذ من المعلوم

ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي قوله حضور زمان الحاجة ليس يؤثر في

دلالة اللفظ آه قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل

اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز واي بعد في هذا التاثير

وانتم تقولون بمثله في الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا

بكلام واحد فما لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم بارادة شيء من اللفظ وعند انتهائه

يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا

وعندكم انما تستقر بعد مضي زمان واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار

اصل التاثير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع

قيامه بعدما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقول هو في وقت

ذي مخصص

فيقتضيه فان

جعلتم ذلك المحل وقت

الخطاب وكون التجرد مقتضيا

له ممنوع لانه المدعى وان كان ذلك

المحل ما بين الخطاب وبين وقت الحاجة فكون

التجرد مقتضيا للاستغراق مسلم ولكن لا ينفعكم فان

النسخ ايضا الا رفع

الدلالة الظاهرة

اذ لا يتصور

الرفع الحقيقي في حقه تعالى الا ان يفرق بينهما باختصاص النسخ

برفع العموم الظاهري في الزمان واختصاص التخصيص

بغير الزمان كما ثبت ... سلطان

الخطاب ينتفي الاحتمال المنافي لقيام الدلالة من قبل وينتفي بتحصل الدلالة من

بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا اه قلنا لكن

لا يجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف على الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة

واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيناه واما

الجواب عن الثالث فواضح لانه لا يكاد يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة في الخطاب

بالمجمل يقتضي مثله في العام انما يتم ان يصير مجملا في المعنيين وهو غير ضائر ولا

فيه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول بالتوقف

لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى اكمال الخطاب ومن

المعلوم ان ذلك لا يعد وقوفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا

محتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى

القرينة هو العموم فان الخصوص منتف الارادة على كل حال

المطلب الخامس في الاجماع

اصل الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما

العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في

الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية

على امر من الامور الدينية والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف

في المواضع الثلثة فزعم قوم منهم انه محال واحال الاخرون العلم به مع تجويز وقوعه
ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم به والكل باطل والذاهب اليه
شاذ وحججهم ركيكة واهية فهي بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب
عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف
في مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا تجدي طائلا ومن شاء
ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن
لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية
ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه
فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطا مأمون
على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار
كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم ع والى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد
بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام ع لا ان
الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تنعدم
عندنا اذا علم الامام ع بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم
كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم

اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم ع في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفي الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر ولما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم ع فلو خلى المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذن بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة او العشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه ره وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية والدليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد ره في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلم لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى

المصطلح المتقرر في علم الاصول من غير اذا منه قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف
لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى
الاجماع فاوضح حالاً في الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا نرى
في مواضع لا يكاد تنالها يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع
اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا الموضع منها والله اعلم اذا عرفت هذا
فههنا فوائد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا
وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام ثم كيف وهو
موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين
اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ
الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القراين المفيدة
للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد رحمه الله من الشهرة واما الزمان السابق على
ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن
فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف
حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث
كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل ولعل غرضه العلم

بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الأمة عليها علما وجدانيا
حصل بالتسامع وتضافر الأخبار عليه وانت بعد الإحاطة بما قررناه خبير بوجه
اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لأن ظاهر كلامه ان الوقوف على الإجماع و
العلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على
حصول العلم به بطريق النقل كما يصرح به قوله اخرا علما وجدانيا حصل بالتسامع وتضافر
الأخبار الثانية قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة من الأصحاب ولم يعلم لهم مخالف
فليس اجماعا قطعا خصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الإمام ع ومع عدم علم
العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الإجماع هو الوفاق
لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر
ذلك لأن عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر
بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لأن العدالة انما تؤمن معها
تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطأ مأمونا على الظنون الثالثة
حكى فيها ايضا عن بعض الأصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان
مراد قائله اللحوق في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم
لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر

ثم دونها او الفتوى بها او يضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى و بان الشهرة التي
يحصل منها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد
مشهورا في كلامهم حدث بعد زمان الشيخ كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية الذي
الفه في دراية الحديث مبينا الوجه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا
يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون
وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء
وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد ره وممن
اطلع على هذا الذي بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين
محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة وقال السيد في كتابه المسمى
بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق
للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والان فقد ظهر
ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين

اصل

اذا اختلف اهل العصر على قولين او ثلثة فهل يجوز احداث قول ثالث
خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا له بمسئلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها
عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت بينها

بكرا وثيبا فالقول بردهما مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة المحصورة

قيل يفسخ بكلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض دون

بعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا

عليه فيمتنع والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني كمسئلة

فسخ النكاح ببعض العيوب الخمسة فانه وافق في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على

اصولهم لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز واما

في صورة الجواز فلم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا

لان الامام ع في احدى الطائفتين فرضنا قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى على

خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا القول

فيما اذا **اصل** اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع من

الفصل فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم

من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرأة وابوين

فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال في

الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل

بينهما مطلقا بناء على مذهبنا عدم الجواز الا ان الامام ع مع احدى الطائفتين

فالبعيد قولا عرفيا والخطئة المنفية في الحديث وغيره
انما هو
بالنسبة اليها
هو قول الامة عرفا و
قد ظهر مما ذكرنا ان الفرق بين
القول الثالث في مسئلة واحدة
وبين ما هو محل النزاع انما هو في مسئلتين وان
كان لا علاقة بينهما كما سيجيء في شكل سلطان ره
قوله للاتفاق على انها لا ترد مجانا اي للاتفاق الفريقين
على ان الامة بعد الوطي لا ترد مجانا وذلك لان انتفاء
المجموع بانتفاء الجزء الاول عند من يقول لا ترد اصلا و
بانتفاء الجزء الثاني عند من يقول ترد مع الارش صاحب المنتقى

الاصح ومع الزوجة ثلث الباقي ما صاح ره قوله وان
لم يكن بينهما علاقة اه كما في قولنا لا يبايع ذمي ولا يعتق
مسلم لذمي فان لم يفصل اي الامة بينهما
بان قال طائفة بعدم جواز البيع
وعدم جواز العتق وطائفة
بجوازهما فهل
يجوز
الفصل بينهما ام لا فعند بعضهم يجوز لانه لا يرفع متفقا
عليه اصلا ولا مانع سواه وعند بعضهم لا يجوز لان فيه
مخالفة كل الامة فقد مر وجهه وعندنا لا يجوز قطعا لان
المعصوم مع احدى الطائفتين ولا يجوز مخالفة صاح

قطعًا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجمع وهذا الكلام واضح **اصل** ان اختلف
الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب لم يكن الامام
احدهم كان الحق مع الطائفة الاخرى وان لم يكن احدى الطائفتين معلومة النسب
فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان
الامام معها قطعا وان لم يكن مع احدهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ
التخيير في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين والتماس
دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول
الامام ع وقال عقيب هذا ويبطل ما ذكره ان الامامية اذا اختلف على قولين فكل
طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بقول الاخرى فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره
المعصوم ع قلت كلام المحقق جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله
كما تقدمت الاشارة اليه **فائدة** قال المحقق ره اذا اختلف الامامية على قولين
فهل يجوز اتفاقهم بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم
يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا
انهم مخيرون في العمل والقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم
الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق ره

ههنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح **اصل** اختلف الناس في ثبوت الاجماع
بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا
ان دليل حجية خبر الواحد كما استقر فيه يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتج
الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد والجواب منع
كلية الثانية فان السنة اعني كلام الرسول صلى الله عليه وآله اصل من اصول الدين
ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد **فائدتان الاولى** لابد في حكاية الاجماع من ان
يكون علم باحد الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم
ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون حجة وجب البيان حذرا من
التدليس لان ظاهر الحكاية الاسناد الى العلم والفرض استنادها الى الرواية فترك
البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط في
قبوله ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له من حكم التعادل
والترجيح على ما ياتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك
فانه ناش عن قلة التأمل فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين وبين اجماع
وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا حكم
بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث

احتياج الخبر الآن الى تعدد الوسائط فى النقل وانتفائه فى الاجماع وتخيّا بيان ان

قلة الوسائط فى النقل من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى

ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض فى الغالب بقلة الضبط فى نقل الاجماع من

المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر فى باب التراجيح الى وجه من وجوهها

مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه فى الجانب الآخر كما ستعرفه **الثانية**

قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع فى المشهور من غير قرينة فى كلامهم

على تعيين المراد منه هذا شانه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الآن يتبين ان المراد

به المعنى المصطلح وما اظنه واتفاقا للمهم الآن يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة

للاجماع فى الحجية كما اتفق كذلك فلا حجر عليه فى الاعتداد به وذلك ظاهر

المطلب السادس فى الاخبار اصل ينقسم الخبر الى متواتر واحاد

فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب فى امكانه ووقوعه

ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة فى ذلك فانه بهت

ومكابرة لانا نجد العلم الضرورى بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم

بالمحسوسات ولا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذاك الا بالاخبار قطعا

وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز

١٨٣

قوله من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة آه كالسمنية

وهم قوم

من الهند نسبوا

الى سومنات وهو

اسم صنم لهم يعبدونه وقيل

اسم موضع وهم قائلون بالتناسخ

وكالبراهمة وهم ايضا طائفة من الهند زعموا

انهم من الحكماء والبرهمة بمعنى ادامة النظر وسكون الطرف

...

الخامس صالح

او لا ينافى كذب واحد كذب مجموع الاخبر من مشدداوا كان

عدد التواتر عشرة فكما جاز كذب كل واحد من

التسعة منفردا جاز اجتماعا فلا يحصل العلم

بقولهم وهو باطل لانه خلاف المفروض

وكذب العاشر لا ينافى كذبهم

والا لا انقلب الجائز

ممتنعا فيجوز

كذب المجموع من حيث هو فلا يحصل العلم بقولهم صالح

على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخر قطعا ولان المجموع مركب من
الآحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد فرض كذب الجميع ومع وجوده
لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى
وعيسى عم انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا صلى الله عليه وآله فيكون باطلا
ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان
حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه
وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما نعلم
به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر
مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة
ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه
مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فهي كشبه السوفسطائية فلا
تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم
الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر مثلا فانه من الاشخاص
هو يغلب ويفتح البلد دون كل شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود
والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم
وقوعه

١٨٥ قوله فاعلم ان حصول العلم بالتواتر ره يعني ان
حصول
العلم بالتواتر
يتوقف على اجتماعها
وتحققها في نفس الامر لا انه
العلم بها فان هذا مذهب من يرى ان
نظري والمصنف لا يقول به وبالجملة وجودها علة
لحصول العلم اذ لو لم توجد لم يوجد التواتر فلا يوجد العلم

وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل بوجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد

وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظاهر وعن الرابع ان تواتر النقيضين

محال عادة وعن الخامس ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون

كل واحد منهما نوعا من الضروري وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها

لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروري لا

يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا

فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين

وبعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه

في العادة تواطئهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل

حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ

جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني

امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل

الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد يؤدي الى

اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد ره وهو جيد وحكاه

عند جماعة من الجمهور ساكتين عليه قال السيد ره اذا كان هذا العلم نفعي

١٨٦

الحاصل من التواتر مستند الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شروط
الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا
الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى
الله عليه واله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك
واي فرق ايضا بين خبر البلد وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه الصلوة
والسلام الذي تنفرد الامامية بنقله والا اجزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا
كما اجزتموه في اخبار البلدان وقد اشترط بعض هنا شروطا اخر ظاهرة الفساد
فلهي بالاضراب عنها احرى **فايدة** قد تتكثر الاخبار في الوقايع وتختلف و
لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل
العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع امير
المؤمنين عليه الصلوة والسلم في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا
الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا
يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع **اصل** وخبر الواحد هو ما لم
يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم
قد يفيده بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن

ذلك فيما هو سبب موجب فالاولى ان يجوز
فيما طريقه العادة صاحب ره قوله فانه يدل بالالتزام على
شجاعته اه تحقيق ان الشجاعة لما كانت ملكة لا تحقيقها
ولا يستدل فيها بكل واحدة من الوقائع فلا يكون مشتركة
بينها ح تحصيل العلم بالقدر المشترك ولا يتحقق
الا و اوسع اه ... في المثال ... المتوقف تعطفها ...

... فال ما يعد منه
العلم من
المتواتر ينقسم الى قسمين احدهما يحصل العلم لكل من
يسمع تلك الاخبار ولا يقع منهم فيه شك كاخبار البلدان
والوقائع والحوادث الكبار والضرب الثاني لا يجب حصول
العلم عنده الا لمن نظر واستدل وعلم ان المخبرين بصفة
من لا يكذب ومثال الاخبار عن معجزات النبي صلى الله
عليه واله الخارجة عن القرآن وما ترويه الامامية من النص

والاحتج الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه

قراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتاد من

دون موت مثله وكان الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر و

نعلم به موت الولد ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك

وهكذا الحال في كل ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه القراين بل بما دونها

فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يختلج الجنان في ذلك ريب ولا يعتريها فيه شك

احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا

ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد و

انتفاء اللازم بين الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذ احصل

الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان

المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين

الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو

خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد

في مثله فانه لا يخلو عن العلم واما عن الثاني فانه اذا حصل في قضية امتنع ان

يحصل مثله في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة فلو وقع

الضرورة لا تصحح الدعوى الكلية بالمثال الجزئي

قوله اذ لا

علية ولا ترتب

بين الملازمة بنفي العلية

بين الخبر وحصول العلم به ليبني

الاستدلال عليها على ما هو الحق عنده من انه

لا علة ولا معلول وان كل الحوادث مستندة اليه

سبحانه ابتداء فالخبر ليس علة للعلم بل بطريق الالهية

حصل العلم بالموت يستحق بان يحصل

العلم بالحيوة بالظاهر وذلك

ربما يتصور حيث

لم يكن

القراين الاول مفيدة للعلم على انه لو وقع الخبران على

الوجه المذكور دلت القراين العقلية على الكذب في احد الكلام

في الخبر المجرد عن علامة الكذب منه

العلم ثم يجري مجرى القسر بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على
خلاف ذلك ظاهر الفساد **اصل** وما عري من خبر الواحد عن القراين المفيدة
للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه
المحقق عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض
عنه حقيق فهل هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين
كالسيد المرتضى وابي المكارم وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور
المتاخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند انذار
الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم
حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العايد الى الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني
القوم ففي كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث
يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ
النفاة حد التقليل ولينذروا كل واحد من قومهم او ولينذر البعض الذي
يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر

189

عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل وجوب العمل بخبر الواحد فان
قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في الآية ما يدل عليه فان امتناع حمل
كلمة لعل على معناها الحقيقي باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى
اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بيّنا فيما سبق
ان لا معنى لجواز الحذر وندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن
فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضي وحيث يوجد يجب
فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب
اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار
لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف فظاهر
ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في
التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب
في ان عمدة الاحكام الشرعية هو الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار
اليهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه و
الحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا نهضت الآية بالدلالة على قبول خبر
الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء

قوله قلت الانذار هو الابلاغ لا يظهر فائدة هذا التحقيق اي ان نفس التخويف او الابلاغ الواقع في التخويف في الجواب بل يكفي في الجواب انه لا فائدة بالقصد فانما هو منافية في قول المعترض ان الانذار هو التخويف سلطان

العقود والايقاعات فان انتقال المبيع بالبيع اللازم الى المشتري يرجع الى وجوب تسليم البائع له اليه وحرمة تصرفه بعد ذلك فيه بدون اذن المشتري وبينونة الزوجة بالطلاق يرجع الى حرمة التمتع منها بعد الطلاق ووجوب الستر عنه وامثال ذلك سلطان

مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بالمجئ الخطاب فان قيل نكره

النفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع

وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء و

الاصوليين للتفقه في زمن الرسول صلى الله عليه واله على الوجه المعتبر للحمل

الخطاب عليه وانى لكم هنا باثباته ومعناه اللغوى مطلق التفهم فيجب الحمل

عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثانى

قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب

التثبت على مجئ الفاسق فينتفى عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت

عند مجئ غير الفاسق فاما ان يجب القبول فهو المطلوب او الرد وهو باطل

لانه يقتضى كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال ان دلالة المفهوم

ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبنى على القول بحجيته فيكون من الظواهر

التى يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا

الائمة عليهم السلم واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد

وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث

عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار

المطلوب
فثا قوله فان
يجب القبول وهو
المطلوب او الرد وهو باطل
شق ثالث وهو المردود وهو جواز...

...شهد شوان الخبر من الزية مع علمنا بانه وجوب الانفحا
لا يثبت بقوله ... بل بتعيين ذلك البعض بانضمام
الغير ذلك الحكم والبحث عن الرواة لاجل ان
عدد التواتر يختلف باختلاف حالات
المخبرين كما قرر في ذلك البحث
وان لم يكن واجبا
لكن لا يكون

استحسانا هذا ما يمكن ان يقال في هذا المقام ولكن من نظر
في الاخبار وتامل في الاثار وجد في نفسه ظنا ساطعا من العلم

بل في زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه
ولا روي عن الائمة عليهم السلام حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون
الاحكام قال العلامة في نهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول
الدين وفروعها الا على اخبار الآحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون
منهم كابي جعفر الطوسي ره وغيره وافقوا على قبول الخبر الواحد ولم ينكره احد
سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم وحكى المحقق عن الشيخ سلوك هذا
الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام مقتصرا عليه
نادعي الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة
ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة
فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي صلى الله
عليه واله الى زمن الائمة عليهم السلام فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه
وتبرؤا من العامل به وموافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة
ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من
الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر
ذلك مرة بعد مرة اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك

كما روي ان ابا بكر انكر خبر المغيرة في ان الجدة ترث السدس
حتى رواه محمد بن مسلمة وان عمر انكر خبر ابا موسى
الاشعري في الاستيذان ...
... عدم الاذن حتى رواه ابو سعيد
... غير ذلك مما لا يحصى ...
... الانكار ...
لعدم حصول
الظن بقول الراوي لفوات شرطها فيما ان خبر الواحد
...

يوجب العلم العادة بانتفائهم كالقول الصحيح الواضح ان باب العلم القطعي بالاحكام
الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلم
في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة
المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد
ووضوح كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة و
اذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل
قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة والضعف فالعدول
عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها
من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم
هذا الدليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن
اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو
خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين
فينتفي بانتفائهما ومثلها الفتوى والاقرار كما اشار اليه المرتضى ره في معنى الاسباب
او الشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها
بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا بقاء الحكم

المستفاد

المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة
قطعية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن
ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك الظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل
عنه الى غيره الا بدليل لا يقال احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد
مر انه مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما
هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان
يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في
مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارة
المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع
بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر
الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد
تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف
المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيد
للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومنع تحقق اصالة البراءة لمن
التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب حجة القول الآخر عموم قوله تعالى ولا

١٩٣ يعدل عنه الا بغيره مما يفيد الظن على كون الخطاب
متوجها الينا اذ انصار في الظاهر وقد منعت ذلك ولكن
قد عرفت بحكم المقدمة الثانية ان الخطاب ليس متوجها
الينا بل الى الموجودين في زمانه ويجوز ان يقترن
بما لهم بما يريده خلافه قطعيا والحجة
معرفة لا عارف وانما بينها ان
الاجماع والضرورة
الدالين على
مشاركتنا لهم في التكليف بظاهر الكتاب كما تقتضيه

تقف ما ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الآيات الدالة على ذم اتباع
الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد
الا الظن وما ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا
لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم
علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون
الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة
ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض
على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على تلك الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق
العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار
الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي
افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان
العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة
بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس
في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على

بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك ونقول انما عمل باخبار الاحاد
من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم
فامسك النكير عليهم ايثاراً على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك
على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية او خوف وما اشبه ذلك
والجواب عن الاحتجاج بالايات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد
وجد كما عرفت على ان ايات الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع
الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدون وايتا النهي محتملة
لذلك ايضاً ولغيره مما ينافي عمومها وصلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع
لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع ما
علم في الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه والى اجماع او ضرورة تقتضي المشاركة
لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنا دونهم و
هذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره السيد المرتضى ونحوه من ان العلم الضروري
بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقاً غير حاصل لنا الان قطعاً واعتماد
في الحكم بذلك على نقله له ينقض لغرضه اذ لم يحصل الينا معه ما يخرج عن كونه
خبراً واحداً فانا نبان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل

الحكم بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مع نقل السيد لانكارهم
نقض لغرضه الذي هو عدم جواز العمل به اذ لم يصل الينا
مع نقل السيد بالجزم يخرج عن كونه خبراً واحداً
اما حصل من السيد غير ذلك علينا
لا فضله لانه غير واحد وهو
ينكر العمل به وكيفية
ان يقول
وجب عليكم العمل بما قاله السيد الالزام حاشية

العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة
وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلم لا يجدي بالنسبة
الى ما نحن فيه من عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا
الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين
عليهم السلم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم
ولم يجوزوه على العلم وقد اورد السيد ره على نفسه في بعض كلامه سوالا هذا لفظه
فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله و
اجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم السلم
فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع
الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله
انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه و
الا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه
من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان وامثاله
فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم
مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير مواضع من كلامه ايضا فيستوي ح

الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصل جميع اثبات الاحكام الشرعية
في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم بما يتوقف العمل بما لا يفيده
على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة البحث عن قيام
ح على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد ره قد اعترف في جواب المسائل
التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها
اما بالتواتر واما بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة
للعلم ومقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من
طريق الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين
ما حكيناه عن العلامة فيه فانه عجيب ويمكن ان يق ان اعتماد المرتضى
فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد
بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول
بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله
من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم
واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى
والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب

يومئذ فيتيسر العهد بزمان لقاء المعصومين عليهم السلم واستفادة الاحكام

منهم وكانت القراين المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليها السيد ولم يعلم انهم

اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ

لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا

من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا

ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا

فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة

عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا

الذي تبين لي في كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها

غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة

بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم

الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكره هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره

وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة

اليه ولقد اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال عن الجايز ان يكون طلبا

لتكثير القراين وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر المار في الوجه الثالث.

من جهة القول الاول وكذا اعتنائهم بالرواية فانه محتمل لان يكون رعاية للتواتر و
حرصا عليه وعلى هذا يحمل روايتهم الاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد
منها غير معقول وقد طعن بذلك السيد المرتضى ره على نقلها حيث ظن منهم
الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف لوجه
المذكور من الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما في الاخير كفاية انتهى
اصل وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوي الاول التكليف فلا
يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر
ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف من الاصحاب فيه مخالف
وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا
على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا
سلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في الفرقة ولمنع اصل القياس
ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان
الفاسق باعتبار التكليف خشية من الله ثم ربما منعته من الكذب والصبي
باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق له العقاب
لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما لو روايته بعد

جوز الاقتداء به ... عندهم
الا انا نقول بثبوت الحكم في الاصل ... ان
القياس ليس بحجة ... بالمسلم
لا مساغ له
قوله لمنع اصل القياس ...
اى الاصل ... هو
القياس
بالاضافة بيانية وليس المراد به المقيس عليه ... لكون
الاضافة ... لان ... المنع يرجع الى المنع ...

البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبول حيث يجمع غيره من الشرائط
لوجود المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يتقدم مانعا
للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا وهو شامل للكافر وغيره ولئن قيل باختصاص في الفرق
المتأخر بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر

الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية
ومن ضارعهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر
عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو
فضال والطاطريون واجاب المحقق بانا لم نعلم الى الان ان الطائفة عملت
باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في كتب اكثر في الخلاصة من
ترجيح قبول روايات فاسد المذهب وحكى والدي في فوائده على الخلاصة عن فخر
المحققين انه قال سئلت عن والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي
عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية ولا فسق اعظم من عدم
الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية هذا

والاعتبار عند علمائنا المشهور الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل
الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور
بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول
الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي
ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة
على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب
بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة
ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق
مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب لنا
انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار
هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق
وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه وعدالته ولا ريب ان تقدم
العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الاية بنفس الوصف
لا بتقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه
الاترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما

يقتضي ارادة السؤال والتفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على مع
سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الآية هذا المعنى قوله تعالى ان
تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتبين اى
كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم لظهور عدم صدق المخبر
يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث انجر معها عن الكذب
ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه بحسب
مقتضى الآية وجوب التبين عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس
الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة
اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه
مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول البعض
فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل الذي ادعاه ولو
نهض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر الآية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق ره
حاصله منع اصل العمل اولا ومنع نفي العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته ره
منعقد به النقل للموافقة على الحصول بنحو الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على
قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل بانضمام منوطا

القرائن البعيدة لا بمجرد الاخبار وبقي في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة

في صدر الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكرناه انما

يتم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة

الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من

هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقه

تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة تصدق

بها العدالة فان ذلك غير ممتنع ومع ثبوت الواسطة فلا تقوم الحجة باشتراط

العدالة مطلقا وحله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر

ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة و

لا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل

الواقع في الاية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من

لا ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحجر عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال

الوقوع في الندم لظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه في خبر الفاسق وساير

ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه الشرط الخامس الضبط

والخلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون

فتغني تلك البينة عن ذلك العلم وما سوى
ذلك اي ما سوى ما يقوم مقام العلم شرعا من تزكية الواحد

مما يتم به فايدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو بزيد في الحديث ما يضطرب به
معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ع ويسهو عن الواسطة مع
وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع
كذب منه على سبيل الخطاء غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم
منه احد قال المحقق ره لو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا
عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر **اصل** تعرف
عدالة الراوي بالاخبار بالصحبة المؤكدة والملازمة بحيث تظهر احواله و
يحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه
باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة
وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان
اختار اولهما العلامة في يب وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح و
قال المحقق ره لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين
وهذا عندي هو الحق لانها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو
ظاهر ولان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه
شرعا فتغني عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان

التعديل

التعديل شرط الرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفى في اصل الرواية بالواحد
وانتصر لهم بعض افاضل المتأخرين فاحتج بعموم المفهوم في اية ان جاءكم
فاسق نظراً الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكي عدلاً لا يجب
التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة
بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن
زيادة الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة
بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة
اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان تبين اذ اكثر شروطها
يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي
فيه الواحد والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة
بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار
ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة شرط يناسب طريقة اهل القياس فكانه
وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تأمل من ينكر العمل بالقياس ومما ينبه
على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاه عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء
بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط

معين بحجة العدالة اكثر من ان يجمع الا نرى ان وجوب الحد و
ثبوته لا يعين القذف بثبت بحجة العدالة وهو مشروط
بثبوت القذف وبلوغ القاذف وعدالة منها بعنفر.

ذلك كان الفسق راجحا عليها لانه اكثر واغلب ولانه بمقتضى
القوة الشهوية والغضبية وهما غريزتان فالمظنون
وقوع مقتضاهما الى ان يدل دليل على خلافه فاذا
اخبر واحد بالعدالة لا يحصل الظن لجهوله
وهذا بخلاف الرواية فانها
تتوقف على السماع
فقط فلا
يتصور فيها تلك الاحتمالات القوية المعاندة لحصول
الظن فسماع خبر واحد حيث لا يكون هناك مانع من حصول
الظن لا يوجب سماعه حيث كان فيه مانع منه اصلا فضلا
عن ان يوجب بطريق الاولوية صالح

العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الآية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه آنفاً وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعاً وفرض العموم في الآية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر لا يقال حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يفيد لبقاء ما ذكرتموه وارداً على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول قول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي ولا محذور فيه كيف وتخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والمختار في المقامين واحد **اصل** اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين

عن ذكر السبب فقال بعض بالقبول فيهما وصار آخرون الى عدمه فاوجبوا ذكر السبب
فيهما وفصّل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستندوا في هذه
الاقوال على اعتبارات واهية ووجوه ركيكة لا يحتمل الحال التعرض لذكرها ولا اعلم في
الاصحاب قائلا بشيء منها اذ المتعرض منهم بالبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل
الينا والذي استوجهه العلامة هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب
قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدي رحمه الله الى الاكتفاء با
لاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك
يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو القوي ووجهه ظاهر الحجاج
الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة **اصل** اذا تعارض
الجرح والتعديل فالاكثر من الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول
المعدل انه لم يعلم فسقه والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح
كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة
جيدة [illegible] ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاوس قدس [illegible]
انه ان كان مع احدهما رجحان بحكم التدبر الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح
والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه **فائدة** اذا قال العدل حدثني عدل

لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار والدي ره وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل تعداه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن من وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث

بل لا بد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة بنوع من معارضة الجرح

اصل ربما للراوي من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه

بسببه وهو في الرواية عن المعصوم ع نفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي

فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه

وبعده القراءة عليه مع اقراره به ونصه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك

اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة

ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب والتحقيق

القول بان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف عن بعض اهل الخلاف

في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل

على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول بمنعه في غاية السقوط لان الاجازة

في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط

والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ

اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه و

مثله آت في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى

الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وان خالف فيه من

لا يعتد بخلافهم ثم ان جمعًا من الناس اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي
اخبرني وحدثني ونحوهما وحده من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والبناء
على جوازه مقيد لما ذكرنا المعظم الا المرتضى ره فانه منع من استعمال هذه الالفاظ
ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال ولما قول بعضهم يجب ان يقول
حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام فيعلم ان لفظ حدثني ليست على ظاهرها
فمناقض لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله
قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفي ما اثبت وهذا من السيد ره في
غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا معه قرينة تعاند الحقيقة
وتناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه
قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرئ عليه
لشبيهه المراد بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة ره
هذا الكلام عن السيد في نهاية وتنظر فيه قائلا انا نمنع انتقاض حدثني حال
انضمامها الى لفظة قراءة عليه انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد
وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد وانفاق
من عداه من علمائنا على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف فاي

مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد والمعنى الثاني
لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي فيها حدثني واخبرني وما اشبه
ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا ويدعى الاجماع
من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا ويظهر من كلام العلامة
في نهايته فهم من كلام السيد المرتضى ره القول بعدم جواز الرواية بالاجازة
مطلقا لانه بناها على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها
لان ما للمتحمل ان يرويه لهذا لك اجازته له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم
عليه مع الاجازة انتهى وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفي
الجواز على الاطلاق الا ان المتدبر في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه
نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في
البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول
من قرء الحديث على غيره ممن قرئه عليه فاقر به حدثني واخبرني واجرفه
مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرئه عليه واقر له به انه يجوز
ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثهم وانه
سمعه او قراه لكن لا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني

واخبرني انه نقل حديثا وخبرا عن ذلك وهذا كذب محض لم يجز وذكر بعد
هذا ان المناولة وهي ان يشافه المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه
هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرء عليه ويعترف به له في علمه بانه حديثه
وسماعه قال فان كان ممن ذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان
يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها
ولكن ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة جارية
مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل
باخبار الاحاد فاما ان يرويه ويقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوف
هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص
الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي في
كما عرفت فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في التادية عن القبول
بينهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر بنوع شك
نظرا منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة والامر
كذلك وقد عرفته فظهر ان ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد
فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث

لا يكون

لا يكون معلوما متعلقا بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة
اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال فلا مدخل
للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي صلى الله
عليه واله والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان
الوجه في الاستغناء عن الاجازة فيهما وفي غيرهما من باقي وجوه الرواية غير
ان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل يزيد
في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة
في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك تركنا التعرض لذكرها على غرة

اصل

يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم
قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء ولم نقف
على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له
دليل يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد
بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسمع الحديث منك فازيد و
انقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله سبحانه قص القصة
الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت بما بغير العربية

او بعبارة واحدة منها وفي ذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير
اللفظ **اصل** اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم عليه السلام
ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسًا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله.
عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى
عندي عدم القبول مطـ وهو مختار والدي في الذكرى وقال العلامة ره في نهـ الوجه المنع الا اذا
عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه
في تهـ خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في نهـ القول بالقبول عن
جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق
اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت
مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد
الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض
كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها
وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ وحجته من غير اشعار
بالقبول والرد لنا ان من شرائط القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه و
هي منتفية في موضع الارسال اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه

وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض
اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير
كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه لا يندفع
هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هنا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة
في نه من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع
عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي
بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو عمل بالشهادة على مجهول العين وقد علم حاله وان
كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها
لا يكون الا ثقة فهذا معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ذكر في
الاحتجاج على مختاره في نه ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة
فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل
قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز
ان يخفى عنه حاله فلا يعرف بفسقه ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل
وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل
مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء

وحصوله في نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما
كلام الشيخ فيرد على اوله ما ورد على اهل الشهرة وعلى اخره ان عمل الطائفة
بتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلم حجة القائلين بالقبول
مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى
عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك و
منها ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه وآله يقتضي صدقه لان اسناد
الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا
نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه فلا
نطيل بتقريره **تتمة** ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في
الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل
قسم منها في الاصطلاح باسم **الاول** الصحيح وهو ما اتصل سنده الى
المعصوم ع بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق
هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الانتهاء
الى المعصوم ثم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال فيقال
صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام مثلا وقد يطلق على جملة من

الاسناد جامعة للشرايط سوى الاتصال بالمعصوم ثم يحذف ذلك اختصاراً فيقول مثلاً

روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة

واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد

الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم الامامي الممدوح من غير

معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة

رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح **الثالث** الموثق وهو ما

دخل في طريقه من ليس بامامي ولكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل

باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضاً وقد يستعمل اللفظ الاول

في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين **الرابع** الضعيف وهو ما لم يجمع

فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول

ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث ثم تتشعب منها اقسام اخر باعتبارات شتى

وكلها ترجع الى هذه الاقسام الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا

لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السنة الفقهاء **المطلب السابع**

في النسخ **اصل** الاكثر على جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا

يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ

قوله
المناسبة
لجواز ان يكون
الفعل الواحد حسنا باعتبار
قبيحا باعتبار وقراءة لا يخفى فساده
فان الكلام في الامر الواحد من جهة واحدة
اذ النزاع في نسخ ما هو مامور به بعينه قبل دخول
وقته لا نسخ امر مستقل آخر

سواء فعل ام لا ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق عن المفيد ره القول
بجوازه قبل حضور وقت العمل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا
انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل
على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا وقبيحا معا وهو
ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا
يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه
الاول قوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني
انه تعالى امر ابرهيم ع بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي صلى
الله عليه واله امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك
نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار
عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات مطلقان
على المشية ولا تم انه يتناول مثل هذا وعن الثاني ان ابرهيم ع لم يؤمر بالذبح الذي
هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان
ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك
وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام على

المراد بهما في الاوامر المطلقة ومن ثم كان ابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقيهما فان كانا
حسنا كانا كذلك والا فقبيحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون
مامورا به وينتفي ح النسخ **اصل** يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة
والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي به ولا نعرف فيه
من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم و
هو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا يجوز نسخ الكتاب و السنة المتواترة بالاحاد عند
اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون
وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا
ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق واري البحث في ذلك قليل
الجدوى فتركنا الاشتغال بتحقيقه اخرى واما الاجماع فنفي جواز نسخه والنسخ به
خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي
او لا فالمرتضى ره اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا
يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي
فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف لان لقائل ان يعترضه فيقول
اما الاجماع عندنا فدليل لانه مستقر في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده فاذا

المراد بالامر والنهي وقوع المامور به وترك المنهي عنه او لو لم يكن ذلك
مرادا بل الغرض انشاء الامر والنهي نفسهما لمصلحة
في ذلك كتوطين المامور به نفسه على ذلك
وابتلائه وغير ذلك ثم توضيح ذلك
قبل دخول الوقت بطريق
النسخ فلا يتم ما
ذكره و

التحقيق ان مبنى الخلاف انه يجوز منشئه الامر والنهي
ام لا فجوزه قوم ومنعه قوم فمن جوزه جوز النسخ قبل
الوقت ومن منعه منعه

اصل المسئلة وكونه قليل الجدوى بناء على كونه اجماعيا
كما زعمه قدس سره
كان لا بد من اثبات وقوع الدعوى فتامل
فان العبارة موهمة
سلطان ره

ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة
يقتضي انه في الاحوال كلها مستقرة لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا حاصل
قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي صلى الله عليه وآله اخبر على مذهبهم بان امته
لا تجتمع على خطاء وهذا ثابت في سائر الاحوال على ان كان الاجماع دليلا على الاحكام
كما ان الكتاب والسنة والنسخ لا ينافي ولا الادلة وانما ينافي ولا الاحكام التي يثبت
بها فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل
على خلافه او يثبت حكم باية تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال
ان الامة مجتمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد ره
وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي
والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى
عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي
الاتفاق بحسب بحصر انه العلم بما دبر كان كون اتفاق الى مجرد
فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق وفي هذه الوجوه اشكال و
الذي يجيء على مذهبنا انه يجوز دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال
الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فيجاز حصول مثل هذا في زمن النبي صلى الله عليه
وآله ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من

من غير الانعقاد الاتفاق فيه انه لا بد من مستند قطعي [illegible] لا ينبغي العقد عن

المستفاد من القرآن بانه المهمل في جملتها قول النبي صلى الله عليه وآله وهذا الكلام
جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى **اصل** معنى النسخ شرعا هو ازالة
بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل آخر شرعي متراخ عنه على وجه
لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات
ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو مذهب جمهور
العلماء فيتبرء للقوم من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ
لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة
فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ اولا والمحققون على انها ان رفعت
حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم
من تفسيره وقال المرتضى ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة بحيث
يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام
الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة يقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين
على ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام
الشرعية لانه لو فعل بعد هذه الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما
حكم وكان ما فعلهما ويجب عليه استينافهما الآن مع هذه الزيادة فيتأخر ما يجب

الشرعي وارد في اللغة فيطلق على معنيين الازالة كقولهم نسخت الشمس الظل والنقل كقولهم نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه والاول اظهر سلطان

قوله على وجه لولاه الخ احترز به عن قول العدل ان الحكم كذا قد نسخ فانه وان كان دالا على الزوال المذكور لكن ليس بحيث لولاه لثبت الحكم في نفس الامر وان اعتقد المكلف ثبوته لانه لا يرتفع بقول العدل ام لا سلطان

الغنم المعلوفة زكوة فان ثبت حجية المفهوم وتحقق انه مراد فنسخ والا فلا كما ذكره وذكر من امثلة زيادة العبادة الغير المستقلة نظر وقد وجه بتوجيه بعيد فان الاظهر التمثيل بزيادة ركعة على صلوة الفجر فانه ثبت تحريم الزيادة ثم ارتفع وجوبها سلطان

ان هذا الكلام خال عن التحصيل لان كل احد يعلم ذلك ويعرفه والنزاع في ان اي صورة يقتضي رفع حكم شرعي سلطان

من تشهد وتسليم ومع فقد هذه الزيادة لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي
تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق عن الشيخ موافقة السيد
على هذه المقالة واختار نحو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون
رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد من الدليل الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك الحكم
مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع البرائة
الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق
السؤال واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين والا للتشهد ولان كان
التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد
للثانية يلزم ان يكون الامر بتأخيره نسخا للتعجيل انه لم يرفع الدليل الثاني
شيئا غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين مغاير
ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ بانضياف غيره
اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا
لما اجزئتا بعد ان كانتا مجزئتين فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن
الذي [illegible] ذلك [illegible] مجرد [illegible]
نسخا فلو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزائهما منفردتين لا
[illegible] ان الاجزاء [illegible] من نفس الدليل ايضا لا يكون الوجوب [illegible] كما نقدم [illegible] الاجزاء سلطان
وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر

[illegible marginal note]

بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته
به وهذا عند التحقيق اثر هين كغيره من اثار اكثر مباحث هذا الباب

المطلب الثامن في القياس والاستصحاب

اصل

القياس الحكم على معلوم بمثل
الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا و
موضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة
وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم غير واحد
منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السلم وبالجملة فمنعه يعد في
ضروريات المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم وظاهر المرتضى ره
المنع منه ايضا وقال المحقق انه اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال
يدل على سقوط اعتبار الشرع ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان
ذلك برهانا وقال العلامة في النهج عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها
في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية و
الشرع كاشف عنها فاذا نص على العلية عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم
فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع
حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار

الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس
واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز
مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها
فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة
لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه
الحشيشة لانها سم يقتضي منعه من اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور
الغاء القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرا
اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد عليه الاعتراض
ايضا ... القول لا يخفى ان
بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمنع فرضه بدون المتحركية
وان عنيتم بها امرا اخر بيانا حتى يتميز ذلك الاحتمال فههنا لا نسلم انه لا يثبت في ابطاله من
دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا انما ذلك عرف بالقرينة وهي
شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك قولكم
لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم
الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو
اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم

ليس نفيا في علة مطلق الاسكار لاحتمال ان مراده ان علة حرمة الخمر اسكاره بان يكون المراد بالاسكار الاسكار المعهود وكان مراد العلامة انه لو قال ... التصريح بالاطلاق انتفى ذلك الاحتمال كما يظهر ... مع ... من اعتراضه عليه سابقا

ببعض تلك المحال ممتاز عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعاً والآخر اصلاً
اولى من العكس فلا يكون هذا قياساً وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب
ان يبقى النزاع هنا لفظياً لان المانع انما منع من التعدية بان قوله حرمت الخمر
لكونه مسكراً احتمل ان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يتم وان
يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيتم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار
المختص بالخمر غير عام فان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم
النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكراً هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام
لا فيجب ان يجعل البحث في هذا الا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في
جميع موارد العلة فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة لم يقف على الاحتجاج
المرتضى في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظياً وانهم متفقون
في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع
انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة
واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل
المصلحة فيه مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه
وقدر دون قدر وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي

الاحسان نفقير دون نفقير ودرهم دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيها
لم نفعلم الوجه الذي فعلناه بعينه ثم قال وانا صحّت هذه الجملة لم يكن في النص على
العلّة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلّة مجرى النص على الحكم في قصره
على موضعه وليس لهم ان يقولوا اذا لم يوجب النص على العلّة التخطي كان عبثا و
ذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعيّن مصلحة
هذا كلامه وهذا انه على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق
بينهم نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعدّ في المانعين اذا
عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام
في هذا المقام فلا نطيل بتقريره ولعلّ حجة المرتضى نحوها ان المتبادر من العلّة
حيث ليشهد الحال بان لها الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بيان الداعي
ووجه المصلحة **اصل** ذهب العلامة في التهذيب وكثير من العامة الى
ان تعليق الحكم في تحريم التأفيف الى انواع الاذى الزايد عنه من باب القياس وسمّوه
بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل
انه دالّ التزامه ومن نحا نحوه عليه وسمّوه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة فيكون حكم
غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير

المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل

الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول

عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق وحجة

الذاهبين الى كونه قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك

المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا

من القياس الا اذا ثبت والجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى

يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول

به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له وقد يقال بانه لا

نافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم

دون القياس ويجعل في تلك الجهة على انه ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة

الصيغة في مثله المعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس والجيب

بان التوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من

يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد واذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره

بعض المحققين من ان النزاع ههنا لفظي لا طائل تحته **اصل** اختلف

الناس في استصحاب الحال ومحليات يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقتا اخر ولا

فحوى الخطاب ... لحن الخطاب

يفهم ما ... قال العلامة الشيرازي في شرح المختصر فحوى يسمى فحوى الكلام لان يفهم ما ... بسبب القطع ... ذلك سلطان

... اما بازالة الاعراب او التصحيف ... من التعريض وغيره المشترك ... محمود ومنه يحسن اللفظ لحن فانه يفهم فحوى الكلام قال الله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول اي فحوى الكلام ... بعد الحب الكلام سلطان

... ذكره بعد ... الحب الحبر

... لا حاجة الى ... الاصل والفرع والعلة و ... استحضار القياس المصطلح فالنزاع في تسمية ذلك بالمفهوم او بالقياس الجلي وذلك ايضا ... هذا القسم الخاص من القياس ... القياس بطريق الاولى ... سلطان ... القياس بطريق الاولى ... تصور الفرع من تصور الاصل ... كلام الاول ... المقام ... المفهوم ... هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى ... القياس الجلي ...

يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب
ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني و
يحكى عن المفيد المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في
الصلوة ثم راى الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل
يستمر على فعلها بعده استصحابا للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال
بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى ره بان في استصحاب
الحال جمعا بين الحالين في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث
كان غير واجد للماء في احديهما وواجدا له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين من
غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر
فان كان الدليل تناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هيهنا استصحاب و
ان كان تناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا
يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل
مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذا
الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره
الا لمانع لانه لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث

لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب
الحالة ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في
الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار
وهل يتعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال فقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى
انما يثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة على
ثبوته في الاولى واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول
ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في
الدار الا بدليل متجدد فصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة
كون عمرو فيها مع فقد الرؤية واما التعلق بان حركة الفلك وما جرى مجراها
لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية
الماء لم يغير الحكم الدلالة ثم قال ومثل ذلك يجيب من قال فيجب ان لا ينقطع
بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها
فذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها
ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا انه يغلب البحر الا
ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالتعليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الاخر

وجوه الاول ان المقتضى للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم
بثبوته في الثاني اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير و
اما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال
الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله
فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا
والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني
جايز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لموثر لاستحالة خروج الممكن من احد
طرفيه الى الاخر لا لموثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالموثر يكون بقاؤه ارجح
من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا
باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع
الخلاف وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على
يقينه وكذلك العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بني على ذلك حتى يعلم
خلافها ومن شهد بشهادة بني على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة
منقطعة حكم ببقاء النكحة ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك
الا لاستصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب

العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية

على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك

فاعلم ان المحقق ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد ره و

قال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها

وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان

كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب

حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت

خلية او برية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بهما لو قال حل الوطي ثابت

قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي

للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك

الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت

انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت

فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى

يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك

عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا

فيه منع اذ يمكن ان يقال ان ابقاءهم الحكم على البراءة الاصلية ليس من جهة الاستصحاب بل من جهة النصوص الدالة على البراءة في كل وقت ما لم يدل دليل على خلافها سلطان

البراءة الاصلية اذ الدليل البديهي ... سلطان

الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما

يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة المتيمم ويفصح عن حجة المرتضى بما ذكره

استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام والمختار

في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب

المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد

اصل الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد

في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ

الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية

بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو

مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا فذهب العلامة

في يب والشهيد ره في الذكرى والدروس والدي ره في جملة من كتبه وجمع

من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل

مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم

علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وح فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا

هذا احتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا

يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون

قوله فهو استفراغ الفقيه وسعه آه الظاهر ان المراد بالفقيه من اتصف بالفقه بالمعنى المصطلح الذي فسره في اول الكتاب وهو العلم بالاحكام الشرعية الى اخر ما ذكره وصرح بذلك شارح المختصر وقال بهذا احترز عن استفراغ غير الفقيه وسعه والظاهر انه لا ...

بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث

يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض

الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد

المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة

فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق

هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن

الشان في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان تكون هي قدرته على استنباط

المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال

القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف

يستويان سلمنا لكن التعويل في ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي

اي سلمنا حجية القياس وان لم يكن منصوص العلة لكن ليس الاولية ...

وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع

ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي

عليه يفضي الى الدور لانه تجز في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن

ورجوع في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد

اذ الفرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الثلث دان

بالظن مستلزم للدور سلطان

في المسائل الفروعية ولا يخفى انه لا يجوز التجزي في المسائل

الاصولية لا الفروعية فلا دور وكان وجه

عدم الخلاف في جواز التجزي في

الاصول ان مناط

اكثرها ...

الاول العقلية والا نقل فيها كثير الزيادة والتشعب وليس

فيها احتمال المعارض بخلاف الفروع الشرعية فتم سلطان

كان بالمرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت

الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت

ترتب للتقليد والاجتهاد وهو غير معروف

اصل

للاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها (بمواضعها) ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها الا ما فيها من الخلاف

(بين السطور: انه اراد بما في المباحث السابقة في المسئلة في كلام سنقد كما هو في الكل الاجتهاد المطلق بالاجتهاد كانه اراد)

(في الهامش: انه اراد بما ذكره في بيان الشروط معرفة جميع ما يتوقف عليه جميع الادلة وجميع مسائل الاصول وكذا ما في الشروط ويحتمل ارادة التعميم بالنسبة لا المجتهد المعروف المتجزي فيكون الاطلاق اشارة الا التعميم مع تأدية ان يراد بما ذكر في الشروط اعم من معرفة ما يتوقف عليه النص والبعض والاول اظهر من عبارة سلطان)

لاكما توهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه
الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة
ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها
والترجيح في موضع النزاع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب
وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث
العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق
اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل
على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذا
من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك
لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها
اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة فيه
بالنفس العادة والجزئية قز
ويتقوى على التوصل اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من
توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه من الخيالات التي تشهد
البديهة بفسادها والدعاوي التي تقتضي الضرورة من الدين بكذبها

اصل اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين

في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الآخر مخطئ آثم لان الله تعالى كلف
فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وخالف في
ذلك شذوذ من اهل الخلاف فهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعية
فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور
وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع
فيها ولا اثم عليه قطعا بغير خلاف يعبأ به نعم اختلف الناس في التصويب
فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى ان الحكم المعين لله تعالى فيها تابع لظن المجتهد فما
ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب
فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا من اصابه فهو مصيب وغيره مخطئ
معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة في نهاية
الاصول وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا يجدي البحث في
ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتحرير
حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق بمقتضى الحال

اصل والتقليد هو
العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا
فالرجوع الى الرسول ص مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام

الحجة فی الاول بالمعجزة وفی الثانی بما سنذکره هذا بالنظر الی اصل الاستعمال والآن
فلا ینبغی تسمیة اخذ المقلد العامی بقول المفتی تقلیدا فی العرف وهو ظاهر
اذا تقرر هذا فاکثر العلماء علی جواز التقلید لمن لم یبلغ درجة الاجتهاد سواء کان
عامیا ام عالما بطرف من العلوم وعزی فی الذکری الی بعض قدماء الاصحاب وفقهاء
حلب منهم القول بوجوب الاستدلال علی العوام وانهم اکتفوا فیه بمعرفة الاجماع
الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الی الوقایع او النصوص الظاهرة وان الاصل
فی المنافع الاباحة وفی المضار الحرمة مع فقد نص قاطع فی متنه ودلالته والنصوص
محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حکی غیر واحد من الاصحاب اتفاق العلماء
علی الاذن للعوام فی الاستفتاء من غیر تناکر واحتجوا مع ذلک بانه لو وجب
علی العامی النظر فی ادلة المسائل الفقهیة لکان ذلک اما قبل وقوع الحادثة
او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه یؤدی الی استیعاب
وقته بالنظر فی ذلک فیؤدی الی الضرر بامر المعاش المضطر الیه واما عند نزول
الواقعة فلان ذلک متعذر لاستحالة اتصاف کل عامی عند نزول الحادثة بصفة
المجتهدین وبالجملة هذا الحکم لا مجال للتوقف فیه اصلا وان نقل منع التقلید
فی اصول العقاید وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف

[حاشية بین السطور:] سلطان کما ذکر العزی اما المفتی بالتقلید

[حاشية في الهامش:] من زواله زعم ان الامر کیف یعلمون فقد نقض ناطع فقال النصوص محصورة سلطان

والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق
بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير
جايز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون
احتج ره باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لم يعلم
تحرير العقايد بالادلة القاطعة التي قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل
الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق
من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما
لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة
للشاهد منهم لكن ذلك محال ولان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام
الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور
الشرعية اللازمة كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق
الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة
بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبه الواردة فيها ليس بلازم بل اللازم
معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمأنينة وهذا يحصل بيسير نظر فلذا
لم يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله

اي لم يجعلوا قبول الشهادة
موقوفا على ذلك فتأمل
سلطان

يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذا كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي
البعرة تدل على البعير واثر الاقدام يدل على المسير أفسماء ذات ابراج وارض ذات
فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير **اصل** ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه
المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول
الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او القرائن الكثيرة المتعاضدة
او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية الآن اجتماع شرائط قبولها
في هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب نوع
اختلاف فان العلامة قال في تب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي
لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب
على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا
للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق
ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال
العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا
بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء
وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين

الكلام بين كما ترى وكلام المحقق هو الأقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان و
احتجاج العلامة بالآية على ما صار اليه مردود اما أولاً فلمنع العموم فيها فقد
نبه عليه في ثم واما ثانياً فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن
جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء
غيره بل على عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقامه وهو
شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق حيث
قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة
والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة
ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف
يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والبناءة
في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة
وفنون الادب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظاهر و
كذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في
المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم
والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا

كلامهم وحجتهم عليه ان الظن بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس
القول بالتخيير هنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم و
البعض بالورع قال المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من
الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان
ورع الاخر وهو حسن **اصل** ذهب العلامة ره الى جواز بناء المجتهد في
الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق ره فعد في شرائط التسوغ
الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به و
بجميع اصوله التي يبتنى عليها وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم
وقعت بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا الدليلها جاز له الفتوى وان نسيه افتقر
الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى
بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى نظرا الى ان ما ذهب اليه العلامة ره متوجه
لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب استينافه
عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بتام **اصل** الاكثر على خلاف في عدم
اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه مادام حيا واحتج الاكثر
بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر

بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالجواب عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق
على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب
على ما وصل الينا ردية جدا لا يستحق ان تذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد
انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق
بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية
الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ
التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسألة اجتهادية
وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وحينئذ فالقائل بالجواز ان كان ميتا
كون الجواز اذ ليس المعتبر مذهب قائل كما هو الاصل حتى في جهة ... البحراني ...
فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى
في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع
من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا
بعض الاصحاب **خاتمة** في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين
الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك من الاصحاب
مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة
الاصلية وانما يحصل التعادل مع الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه

المحقق ... في ... المسألة الاصولية ... انه يجوز الرجوع الى الميت ... فيتبع ... المسائل ... الاجماع ...

اولا بعد التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا
منحصرا في الاخبار لاجرم كانت وجوه الترجيح كلها او اجمعها اليها وهي كثيرة منها
الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر
عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن ان العدد الاكثر ابعد عن
الخطاء من الاقل لان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى حتى ينتهي الى التواتر
المفيد لليقين الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الاخر في وصف يغلب معه ظن
الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق رجح الشيخ بالضابط
والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد
بن معاوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان
يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء وانسب بنقل
الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح
العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في نهاية علو
الاسناد وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال
الغلط والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطاء و
الغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في المخبرين او

بخلاف اهل الخلاف فان التعارض عندهم قد يقع مع الكتاب ايضا
[illegible]
الاجماع ايضا وهو بعيد والظاهر ان مراده ان تعارض
الادلة الظنية التي هنا بصدد بيانه منحصر في الاخبار
او تعارض الخبر مع الكتاب بالعموم والخصوص
والاطلاق والتقييد فهم حكمه ولا
يتصور التعارض بغيرها
فيه بزعمه لانه
قطعي المتن سلطان

تساووا فى الصفات واما اذا تعددوا او كانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا
الكلام ليس بشىء لان تاثير التعدد فى مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والتساوى
فى الصفات مستدرك لان المفروض فى باب التراجيح استجماع احد الدليلين
بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها
او يرجح عليها لم يعقل استناد الترجيح اليها وبالجملة فهو فى غاية الظهور ومنها
الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروى بلفظ المعصوم على المروى بمعناه وحكى
المحقق عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان
كان راوى المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح بينهما وان لم يوثق منه بذلك
ينبغى ان يؤخذ المروى لفظا ثم قال المحقق هذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب
منه كيف رضى من الشيخ بالتفصيل الذى حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى
مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضى التقديم
مطلقا لا مع عدم الضبط والمعرفة فى راوى المعنى كما شرط الشيخ ومنها الترجيح بالنظر
الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون احد لفظ الخبرين فصيحا ولفظ الاخر
ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر واما الافصح فلا يرجح
على الفصيح خلافا للعلامة فى تهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح

وثانيها ان يتأكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله
في الاخر فيرجح متأكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد
دخول الوقت من قوله صلعم فقصّر فان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله صلعم وثالثها
ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح
ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر و
اقوى واظهر منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون
دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه
فيرجح غير المحتاج وقد ذكر بعض الناس ههنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها
داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم
يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على
ما اقتصر فيه على الحكم وكترجيح ما يكون اللفظ فيه احتماله على ما هو اكثر كالمشترك
بين معنيين على المشترك بين ثلثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول يرجع
الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان التقليل
يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجة وهي اربعة الاول
اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يوجد دليل الثاني عمل اكثر السلف

بالصدهما فيعتبر ترجيح به على الاخر قال المحقق اذا عمل اكثر الطائفة على احدى الروايتين كان
اولى اذا جوزنا كون الامام عم في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح
واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة
واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ حجة الاول وجهان
احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لم يعلم الا منه
والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى والثاني ان
العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب
تكثيره لانه يزيل حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث
على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من الحمل على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة
التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى و
الحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا
حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد
وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل
عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر
فلوروده بعده فيؤسس ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين ال

تنهض باثبات المدعى قال المحقق ره بعد نقله للقوانين وحاصل الجمعين ونعم
ما قال المحقق انه اما ان يكون الخبران عن النبي صلى الله عليه وآله او عن الائمة
عليهم السلام فان كانا عن النبي صلى الله عليه وآله وعلم التاريخ كان المتأخر اولى
سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما
يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة
عليهم السلام وجب التخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان فائدة التاريخ مفقودة
هنا اذ النسخ لا يكون بعد النبي صلى الله عليه وآله الرابع ان يكون احدهما موافقا
لاهل الخلاف والاخر مخالفا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى
المحقق ره عن الشيخ ره انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما
من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك بما روي عن
الصادق عليه الصلوة والسلام وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ولا يخفى
عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد ره وغيره فان احتج
بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع
الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها
الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل مراعاة لمصلحة يراها او يعلمها الامام.

وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك
على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل بالامر فلم يلزم سد باب العمل هذا
كلامه وهو ضعيف اما اولاً فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة
علمية بخبر الواحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مسئلة بالخبر المعتبر من الاحاد
ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته
فلا ينهض حجة واما ثانياً فلان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان
احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة عليهم السلم اقرب واظهر وذلك
كاف في الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق الحمد لله الحق المبين وصلى الله على نبيه
الحبل المتين وعلى آله الطيبين المعصومين المطهرين تم كتاب

معالم الدين في دار الطباعة المرحوم المغفور حاجي ابو هيم
نور الله مرقده وجعل الجنة مسكنه على يد العبد الحقير
عبد الرحيم بن محمد تقي المرحوم
المسرور بحسن اهتمام
الاخ المعظم المكرم
المنتجب
احمد آقا سلمه الله تعالى في العشر الاخر من شهر جمادى الاخرى من شهور سنة ١٣٠٠
وقد صحح نسخه وقابلها الاخ المكرم الجناب الميرزا محسن شكر الله تعالى سعيه